الاغريض

تأليف التقى السبكى ، تحقيق ونقد الدكتور محمود توفيق محمد سعد

(الحلقـــة الثانية)

[ما تقوم عليه رسالة الأغريض] :

رســالة « الأغريض » قائمة على النظر فى علاقة الكلمة بدلالتهـا بالاعتبار الثالث بوجهيه :

(أ) الاستعمال فى منظور الوضع .

(ب) الاستعمال فى منظور الخفاء والتجلى .

أما علاقتها بدلالتها باعتبار الاستعمال فى منظور الوضــع ، فان « التقى » يذكر أنها تنقسم الى : حقيقة ومجاز .

ويذكر من بعد تعريف كل أن هذا التقسيم ذكره الأصوليون ، ولا أحسبه يريد بذلك أن الأصوليين هم أول من قســم اللفظ الى حقيقة ومجاز ، لأن ذلك التقســيم قد وجد عند غيرهم من اللغويين والنحـاة والمفسرين (٢٦) .

---

(٢٦) ذهب « التقى أحمد بن تيمية » الى أن هـذا التقسيم حادث من بعد انقضاء القرون الثــلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصــحابة ولا التابعين لهم باحسان ، ولا أحـد من الأئمـــة المشهورين فى العلم كمالك والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى ، بل ما تكلم به أئمة اللغـــة والنحو كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ونحـوهم ..... وانما هذا اصطلاح حادث ، والغالب انه كان من جهــة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين .

وقد قضى عـلى ذلك الزعم تمــاما وقوضــه بالبراهين الساطعة والنصوص الموثقة الاستاذ الدكتور عبد العظيم المطعنى .

راجع كتاب الايمان لابن تيمية ـ تحقيق هاشم الشاذلى ص ٦٤ . وكتاب : المجاز فى اللغة والقـرآن الكريم للدكتــور المطعنى ٢/٦٤٧ مطبعة حسان ـ نشر مكتبة وهبة سنة ١٩٨٥ م .

لعله يريد أن هـذا التقسـيم فى اطار تعريف كل من الحقيقـة والمجاز هو الذى ذكره « الأصوليون » ، وأن « البيانيين » يقسـمون اللفظ من حيث الاستعمال الى حقيقة ومجاز وكناية .

« التقى » ــ اذن ــ يستهل حديثه بأن ما هو ذاكره هنا انما هو باصطلاح « الأصوليين » ونحن اذ نناظر بين كلامه وكلام « البيانين » انما نريد تبيان ما بين الفكرين منهجا وحركة من تلاق وافتراق نحو الغاية المرصـودة .

[نقد تعريفه الحقيقة والمجاز] :

نجد فى تعريف « التقى » الحقيقة والمجاز أنه يعرفهما بما لا يخرج عن تعريفهما لدى « البيانيين » الا فى النص على « القرينة » فى تعريف المجاز عندهم ، وتركه هو النص عليها فى ما ذكره من تعريف .

وقد أشرت فى تعليقى على كلام « التقى » فى « الاغريض » الى أنه فى تعريفه المجاز لم يعتد بغير الوضـع التحقيقى الماثل فى تعريف الحقيقـة ، فهو لم يذهب الى أن المجاز موضـوع بالوضـع النوعى (التأويلى) وخالفـه فى ذلك ولده « التاج » فى جمع الجوامع ، غير أن « التاج » وافقه فى « الابهاج » (٢٧) .

وعدم الاعتـداد بغير الوضـع التحقيقى هو الأقوى ، ذلك أن الوضع حقيقة عرفية فى كل ما دل جزء موضـوع متعلقه بنفسـه على معناه ، أما ما دل جزء موضوع متعلقه على معناه بقرينة ، فالوضع فيه

---

(٢٧) راجع هذا الكتاب ص ١٣ .

على سبيل المجاز (٢٨) والشأن فى التعاريف أن تصان عن التجوز فى دلالة عناصرها .

المهم أنه يفهم من قول « المنتقى » فى تعريف المجاز « لعلاقة » أن مدخول « اللام » وهو « العلاقة » علة فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، ويفهم من هذه « اللام » أيضا أن المعتبر ليس مجرد وجود العلاقة بين طرفيها ، بل ملاحظتها ، وهذا أمر جيد ، ففى ضوئه تستبين ملامح المعنى المجازى المراد ، فليس كل ما احتمل وجود علاقة بينه وبين المعنى الحقيقى يعد مجازا ، كما لا يخفى .

ولعبد القاهر الجرجانى فى هذا مقال يتوارى من ورائه كل مقال . يقول الامام : « اعلم — بعد — أن فى اطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا ، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما نقول انه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذى تجعله حقيقة فيه ...

ولوجوب اعتبار هذه النكتة فى وصف اللفظ بأنه مجاز لم يجز استعماله فى الألفاظ التى يقع فيها اشتراك من غير سبب يكون بين المشتركين » (٢٩) .

هذه الملاحظة هى ما أسماه المتأخرون بالعلاقة ، فهم لا يكتفون بمجرد وجودها ، بل بملاحظتها ، ومن ثم كانت عبارة « عبد القاهر » عنها غاية فى الدقة .

---

(٢٨) الرسالة البيانية ، وعليها حاشية الانبابى (انهم السابع ص ١٣١) والمطول ص ٣٤٩ ٣٥٣ ، حاشية حسن جلبى الفنرى على المطول ص ٥١٠ ومواهب الفتاح ٤/٩ .

(٢٩) أسرار البلاغة ٢/٢٦٨ — ٢٦٩ — تحقيق د/ خفاجى .

المهم أنه اذا ما كان « البيـانيون » لا يعتدون بمجـرد وجـرد « العلاقة » ، بل يشترطون ملاحظتها ، فانهم بذلك يفتدون الباب كيما يدخل منه كل ما يكون علقة بين شـيئين متى كان ذلك فى عرف عام أو خاص ، بل لو اعتقد المخاطب التعلق بين الشيئين كفى ذلك فى صـحة الانتقال بحسب اعتقاده (٣٠) .

من هنا فانا نراهم لا يشـترطون أن يكون بين المعنيين سـوى « اللزوم الذهنى » ، وهو الذى يكتفى فيه باعتقاد المخاطب اللزوم بين « الملزوم » و « اللازم » بسبب اثبات عرف عام أو خاص لدى جماعة أو أفراد (٣١) .

لا يقال : ان من شروط العلاقة فى المجاز أن تكون ظاهرة ، فكيف يعتد بما كان فى عرف خاص من اعتقاد التعلق بين الشيئين فى صـحة الانتقـال ؟

لأنا نقول : ان ظهـورها لا يعنى سـفورها لكل أحد ، انما يعنى تجليها للمبدع ، وخاصة الخاصـة من متلقيه الذين يعتد بهم فى عالم البيان . والا لمـا كان فى عالم الابداع البيانى صـورة غريبة طريفة ، ولكان نداء البـاعة « وبيت معنى هو عين القلادة ، وواسـطة العقـد واحدا ، ولسقط تفاضل السامعين فى الفهم والتصور والتبيين ، وكان كل من روى الشـعر عالمـا به ، وكل من حفظه ــ اذا كان يعرف اللغة على الجملة ــ ناقدا فى تمييز جيده من رديئه » (٣٢) .

أن فرقا جد كبير بين الغرابة والتعقيد الذى يترتب على التعتيم

---

(٣٠) شرح الغياثية للابهرى ق/٢٠٧ (مخطـوط رقم ٤٧ بلاغة دار الكتب المصرية) .

(٣١) مواهب الفتاح للمغربى ٣/٢٧٤ . العطار على المحلى ١/٣١٣ .

(٣٢) أسرار البلاغة ١/٢٦٩ (تحقيق د/خفاجى) .

البالغ ، نتيجة فساد الرؤية الابداعية لدى الشاعر ، مثلما هو فرق كبير بين الابتذال والظهور الذى تتوفر معه حماية الصورة البيانية من أن يتطاول اليها الدهماء ، فيتوهمون أنهم قادرون عليها .

فى ضوء هذا يملكنا أن نقول : ان البلاغة تقف موقفا طيبا من حرية الشاعر المبدع فى الاعتداد بعلائق بين الأشياء يهيىء له اقتداره وخصائصه الابداعية رؤيتها بين الكائنات ، أو اعتقاد قيامها بينها ، ويكون ذلك الباب قد فتح أمام الاعتداد بعرف خاص لشاعر خلاق مبدع « كأبى تمام » مثلا فى اقامة علائق بين الكائنات ، متى اتخذ ذلك خصيصة العرف الخاص به هو ، فأضحى لديه ظاهرا بل حقيقة ، وان لم يقف على ذلك الا خاصة الخاصة من متلقى ابداعاته ، ذلك أن سحر البيان وفتنته الماتعة انما هى حين تستعصى على الدهماء ابداعا وتلقيا، فلا يرضى الا بخاصة الخاصة من المبدعين والمتلقين .

بذلك يكون للشاعر الخلاق أن ينهج نهجا خاصا فى الاعتداد بعلائق تحفظ عنه وله ، مثلما كان له كمبدع أن يتخذ معجما شعريا ذا دلالات مركزية وهامشية ذات تفرد وخصوصية ، مما يفرض على دارس شعره رصد هذه الدلالات والسعى الواعى الى استجلائها وتحريرها ، ومثل ذلك يكون الرصد والاستجلاء والتحرير للعلاقات فى عالمه الابداعى .

[قرينة المجاز بين الأصوليين والبيانيين] :

القرينة : ما دل على المراد من غيره لا بالوضع ، سواء كان المراد منع ارادة ما يتبادر الى الفهم عند فقدها ، أو تعيين غيره ، اما على سبيل الجمع بين المنع والتعيين ، واما على سبيل افراد المنع بالارادة ، ذلك أنه « قد تجىء القرينة لصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرض الى تبيين المقصود » (٣٣) .

---

(٣٣) الابهاج ١/ ٢٣٤ .

وهذا التعريف الذى صغته للقرينة يشمل كلا من القرينة المـانعة ، والقرينة المعينة (٣٤) •

ونحن حين نتأمل تعريف « عبد القاهر » المجاز اللغوى السـابق ذكره نجد أنه لم يذكر فيه « القرينـة » مثلما ذكر « العلاقة » غير أنه صرح بذكر « القرينة » ووظيفتها فى موطن آخر سابق على موطن ذكره التعريف فى « الأسرار » •

يقول الامام :

« فاذا قلت : « رأيت أسدا » صـلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحدا من جنس السبع المعلوم ، وجاز أن تريد أنك رأيت شجاعا باسلا شديد الجرأة ، وانما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شـاهد الحال وما يتصل به من الكلام من قبل ومن بعد » (٣٥) •

يتجلى من كلام « عبد القـاهر » عن القرينة ــ هنا ــ أن هـذا الفصل يشمل جانب المنع من ارادة أحد المعنيين ، وجانب التعيين لارادة المعنى الآخر ، فتكون مانعة معينة ، وأنها تكون حاليـة ومقالية تكتنف محط المجـاز •

هذا الموقف من الامام يملكنـا أن نفهم منه أنه لا عبرة بالمانعـة وحدها لدى البلاغيين ، ذلك أن القصد منهم الى تبيين المعنى المراد ، لا تصحيح التجوز الذى تؤديه « المانعة » دون سواه (٣٦) •

ويملكنا أن نفهم منه أن « المعينة » التى تفصح عن المراد تحوى فى

---

(٣٤) من الخير ان يكون قولنا « المعينة » اسم فاعل من « اعان » لا من « عين » ، فهو أكثر عطاء •

(٣٥) أسرار البلاغة ٢/٩٦ (تحقيق د/خفاجى) •

(٣٦) العطار على شرح المحلى ١/٣٢٠ . والباجورى على السمرقندية /١٥ . الخضرى على الملوى/٣٦ •

طياتها وظيفة المانعة ، لأنه لن يتعين المراد الا من بعد اقصاء ما عداه ، ومن ثم كانت كل معينة للمراد مانعة مما سواه ، فالبلاغيون — وفقا لنظرتهم للغاية من التجوز — لا اعتداد لهم بما لم يكن ذا قرينة معينة . وان اعتد « الأصوليون » بما كان ذا قرينة صارفة اللفظ عن ظاهره من غير تعرض الى تبيين المقصود (٣٧) ذلك أن « البلاغيين » لا يبحثون عن مناط صحة المجاز العقلية ، وانما عن مناط حسنه البيانى .

ذلك موقف امام البلاغيين « عبد القاهر » ، أما « التقى » وهو من أئمة الأصوليين ، فان صنيعه فى تعريف المجاز فى « الاغريض » يدل على أنه لا يرى أن القرنية داخلة فى مفهوم المجاز ، ولا شرط لصحته ، حيث انه لم يذكرها ، كما ذكر العلاقة .

لا يقال : انه ذكر « العلاقة » ، ولم يذكر « القرينة » ، لأن القرينة شرط ومنطق الحدود والتعاريف يقضى بعدم ذكر الشرط فيهما .

لأنا نقول : ان « العلاقة » شرط فى المجاز عندهم — أيضا — وعند بعض البلاغيين ، كالقرينة ، وهو قد ذكر العلاقة نزولا على نص الأصوليين على اشتراطهما فى المجاز (٣٨) فلو أنه ترك ذكر القرينة لكونها شرطا لا شطرا ، اوجب عليه أن يترك ذكر العلاقة مثلها .

فضلا عن هذا فان عدم الذكر للقرينة عند بعضهم ليس مرده أنها

---

(٣٧) الابهاج ١/٣٣٤ .

(٣٨) المستصفى للغزالى ١/٣٤١ ، الابهاج ١/٢٧٤ ، ٢٩٦ ، المسودة /١٥١ ، التلويح ١/١٥٤ ، تيسير التحرير ٢/٣ ، ٥ ، ٦ ، مناهج العقول ١/٢٦٧ نهاية السول ١/٢٧٠ ، فواتح الرحموت ١/٢٠٣ ، ارشاد الفحول /٢٣ ابن القاسم على الورقات/٦٧ .

شرط لأننا جد هذا الترك لذكر القرينــة عند من يشرطونها فى المجاز ، وهم غير قليل (٣٩) •

الأصوليون يفرقون بين مكانة « العلاقة » ، ومكانة « القرينة » العلاقة باعتبارها شرطا يتوقف عليها صحة الانتقال من المعنى الحقيقى الى المجازى ، وذلك الانتقال هو جوهر المجاز ، كما هو شــهير ، ولذا لا يكتفى بمجرد وجودها ، بل لابد من ملاحظتها ، كما سبق تبيانه • وكذا يشترط فى ملاحظتها مقارنة الانتقال والتجوز •

أما « القرينــة » فهى لا يتوقف عليها صــحة الانتقال الذى هو جوهر المجاز ، بل يتوقف عليها صرف اللفظ عن ظاهره ، وقد لا يكون فيهــا تعرض الى تبيين المقصــود ، والتى تجمع بين الأمرين الصرف والتبيين انما يحتاج اليها من وجهة السامع لئلا يلتبس عليه المقصــود من الكلام بغير المقصود منه (٤٠) ولذا لم يشترط الأصــوليون مقارنة « القرينة » للتجوز ، لجواز تأخير البيان لوقت الحاجة (٤١) وان رأى « البيانيون » وجوب مقارنتها ، وذلك ملاحظة لاسمها « القرينة » الدال على الاقتران •

الشرط عند من يشــترط « القرينــة » من الأصــوليين ، انما هو

---

(٣٩) التوضيح بصدد الشريعــة ١٧٤/١ ، التلــويح ١٣٦/١ ، ١٧٤ ، الابهاج ٢٢٠/١ ، ٢٢١ ، ٣٢٦ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٢٢١ ، ٣٣٤ . افاضة الأنوار ص ١١٣ •

(٤٠) الابهاج ٣٣٤/١ ، الانبابى على المختصر للسعد ٥٠١/١ •

(٤١) نهاية السول ١٥٦/١ ، مناهج العقــول ١٥٢/٢ ، المسودة لابن تيمية ص ١٦٠ ، الابهاج ٢١٥/٢ ، المحلى على جمع الجوامع ٦٩/٢ ، التلويح ٣٤/٢ ، العطار على المحلى ٣٢١/١ ارشاد الفحول/١٧٣ . غاية الوصول/٨٦ ، الأحكام للآمدى ٤٢/٣ •

ملاحظتها وان لم تكن مقارنة ، فمتى حصلت ملاحظتها تحقق شرط المجاز (٤٢) .

★ ★ ★

الذى عليه التحقيق أنه اذا ما كان « البيانيون » ليسوا على مذهب واحد فى مكانة « القرينة » ، فان « الأصوليين » أيضا ليسوا على مذهب واحد من اشتراط « القرينة » .

جماعة منهم لا ترى اشتراطها فى المجاز ، ومنهم « التقى » فى « الأغريض » .

وأخرى ترى أنه لا بد للمجاز من قرينة تمنع من ارادة الحقيقة عقلا ، أو حسا ، أو اعادة ، أو شرعا ، ومنهم « صدر الشريعة » فى « توضيح التنقيح » (٤٣) بل ان « الزركشى » فى « البحر المحيط الأصولى » يذهب الى أنه لا خلاف فى أنه لا بد من « القرينة » ، وانما اختلفوا هل « القرينة » داخلة فى المجاز ، وهو رأى « البيانيين » أو شرط لصحته ، واعتباره ، وهو رأى « الأصوليين » (٤٤) .

ما ذكره « الزركشى » ليس على اطلاقه على أى وجه ، فان أراد أنه لا خلاف بين « البيانيين » و « الأصوليين » فى اعتبار « القرينة » الا من حيث كونها شطرا عند البلاغيين ، وكونها شرطا عند « الأصوليين » فذلك غير سديد ، لأنه ليس « البيانيون » جميعا يجعلون « القرينة » شطرا بل ان منهم من جعلها شرطا .

وكذلك ليس « الأصوليون » جميعا يجعلونها شرطا ، فان فيهم من

---

(٤٢) الأمير على شرح السمرقندية للملوى ص ٣٥ . الانبابى على البيانية ص ٧٤ .

(٤٣) التوضيح لصدر ١/١٧٤ .

(٤٤) الانبابى على البيانية ص ١٢٧ .

لا يجعلها شرطا كالنتقى فى « الاغريض » وولده « التاج » فى « جمع الجوامع » •

وان أراد أنه لا خلاف بين « الأصوليين » فى اعتبار « القرينة » فى المجاز ، فذلك واضح البطلان •

والحق فى هذا أن ما عليه « الصدر » فى « التوضيح » وجماعته انما هو مذهب بعض أئمة « الأصـوليين » ، وما عليـه « النتقى » فى « الاغريض » مذهب آخرين منهم •

★ ★ ★

[ثمرة الخلاف بين البيانيين وفريقى الأصوليين] :

تظهر ثمرة الخلاف بين البيانيين القائلين بأن القرينة شطر المجاز أو شرطه ، وبين الفريق الأول من الأصـوليين القائل باشتراط القرينة المـانعة أن البيانيين يمنعون الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة•

والمراد بالجمع بينهما : هو ارادة الحقيقى والمجازى معا باعتبار واحد بأن يكونا مقصودين بالحكم ، فيكون كل منهما طرفا للنسبة المعتبرة فى الكلام فى اطلاق واحد (٤٥) •

والأصوليون القائلون باشتراط القرينة المـانعة بعضـهم يوافق البلاغيين فى منع الجمع ، ومن هذا الفريق المحققون من الشـافعية ، والحنفية ، وجمع من المعتزلة منهم أبو هاشم (٤٦) •

وآخرون لا يرون منع الجمع منهم القاضى الباقلانى من المالكية ،

---

(٤٥) التلويح للسعد ١/١٧٢ ، تيسير التحـرير لأمـير بادشاه ص ٢/٣٦ •

(٤٦) التلويح ١/١٢٤ ، المحلى على جمع الجوامع ١/٢٩٨ ، تيسير التحرير ٢/٣٧ ، ارشاد الفحول ص ٢٨ •

ومن المعتزلة عبد الجبار والجبائى وعلى رأسهم جمهرة الشافعية وامامهم الشافعى : الحجة فقها لغة وبيانا ، فقد ذهب فى آية المس الى أنها محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا(٤٧) .

ولا يلزم من اعتبارهم القرينة المانعة عدم جواز هذا الجمع ، لأنه يمكن القول بأن المراد القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى وحده ، وذلك لا ينافى ارادتهما [الحقيقى والمجازى] معا (٤٨) .

وبذلك يكون بملكنا أن نقول ان القرينة المانعة عند هذه الطائفة انما هى عامة أى مانعة من الحقيقى مطلقا عندما يكون القصد ارادة المجازى وحده ، وخاصة أى مانعة عن ارادة الحقيقى وحده عندما يكون القصد ارادة المجازى والحقيقى معا .

أما ثمرة الخلاف بين البيانيين وبين الفريق الآخر من الأصوليين القائل بعدم اشتراط القرينة المانعة فانها لا تخفى اذ هما على طرفى نقيض فالبيانيون يمنعون ، وهذا الفريق الثانى يجيز الجمع الا فيما لا يمكن الجمع بينهما ، كالفعل : أمرا وتهديدا ، فان الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضى الترك فلا يجتمعان معا أبدا لغة وعقلا .

[محل النزاع] :

محل النزاع بين المانعين والمجيزين انما هو فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا ، بأن يكون كل منهما متعلق الحكم ، مثل أن تقول : « لا تقتل الأسد » وتريد السبع

---

(٤٧) الانبابى على البيانية ص ١٢٦ ، المحلى على جمع الجوامع ٢٩٩/١ .

(٤٨) المرجع السابق ص ١٨ ، الأمير على شرح السمرقندية للملوى/٣٦ والباجورى على السمرقندية/١٥ .

والرجل الشجاع ، أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة ، وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا .

أما أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنى واحد باعتبار اصطلاحين فذلك لا نزاع فى جوازه ، كاستعمال الدابة باصطلاحين (٤٩)

[الفرق بين الجمع فى المجاز وبين الجمع فى الكناية] :

مناط الفرق بين الجمع بين الحقيقة والمجاز من جهة والجمع بين الحقيقى والكنائى من جهة أن الجمع بين المعنيين فى الكناية البيانية انما يستعمل اللفظ فيهما (المكنى به ، والمكنى عنه) لا ليكون كل منهما مقصودا بالحكم ، بل لينتقل الذهن من المعنى الحقيقى الواقع الى الكنائى ، فقولهم : « كثير الرماد » أريد به كثرة الرماد ، ليكون ذلك المعنى الحقيقى سلما لفهم « الجود » الذى هو مناط صدق الكلام وحده، فيصدق « زيد كثير الرماد » اذا كان جوادا ، وان لم يكن له ذرة من رماد ، فليس المقصود بالحكم الا الجود (٥٠) .

أما الجمع فى المجاز فكل من المعنيين مقصودان بالحكم ، فيكونان طرفين للنسبة المعتبرة فى الكلام فى اطلاق واحد فافترقا .

[جهة المنع فى المجاز عند المانعين] :

الامتناع من الجمع باعتبار واحد انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك منها ، كما يقال (٥١) .

---

(٤٩) الابهاج ٣١٩/١ ، العطار على المحلى ٣٩٠/١ ـ ٣٩١ ، غاية الوصول/٥١ .

(٥٠) تيسير التحرير ٣٧/٢ .

(٥١) التلويح ١٦٥/١ ، عمدة الحواشى على أصول الشاشى للكنكوهى/٤٤ .

والقوم يستدلون على امتناعه من جهة العقل — أيضا — بوجوه ذكرها « السعد » فى التلويح وفندها (٥٢) ولم يبق للمنع العقلى وجه وان بقى المنع من جهة اللغة عندهم ، وذلك ما نحن بصدده •

[مكانة الجمع فى البيان القرآنى] :

ان خير مجال ينظر فيه أمر الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى من حيث اللغة هو البيان الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه: القرآن الكريم •

ان الذى يتدبر آيات الذكر الحكيم يرى أنها تنادى فى كثير من المواقع على ذلك الجمع ، حتى أنه ليكون هو المتبادر الى وعى المتدبر ، نرى ذلك جليا فى قول الحق — عز وعلا —

« وتزودوا فان خير الزاد التقوى » [البقرة : ١٩٧] •

روى « البخارى » فى كتاب « الحج » من جامعه الصحيح فى سبب نزولها عن « ابن عباس » — رضى الله عنهما — قوله : « كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون فاذا قدموا المدينة سألوا الناس ، فأنزل الله — تعالى — : « وتزودوا فان خير الزاد التقوى » (٥٣) •

بناء على ذلك يكون قوله « وتزودوا » أمرا بالتزود بالمأكل والمشرب : زاد الأشباح فى أسفار الدنيا •

غير أن الذى يدل عليه السياق الذى يكتنف هذا الأمر أن المراد بالأمر التزود بصالح الأعمال التى هى الزاد الى سفر الآخرة ، فان من

---

(٥٢) التلويح ١/١٦٥ •

(٥٣) ينظر فتح البارى لابن حجر ٣/٢٢٩ •

قبله : « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » وذلك حث وتحريض على فعل الأعمال الصالحة التى هى مناط الجزاء فى الآخرة ، ومن بعده « فان خير الزاد التقوى » وذلك أشبه بالصريح فى أن المراد التزود بصالح الأعمال (٥٤) .

سبب النزول قرينة على ارادة المعنى الحقيقى من (وتزردوا) والسياق قرينة على ارادة المجازى منه ، وهما يرادان باعتبار واحد ومن جهة واحدة ، فيكون هذا أمرا بالتزود بزاد أسفار الدنيا ، والتزود — أيضا — بزاد أسفار الآخرة ، ولا تناقض ولا تعارض . بل تلازم لا تحقيق للأمر بغيره .

ان بيان القرآن الكريم حمال ذو وجوه ، ولا يخلق على كثرة الرد وتكتنفه كثرة من القرائن المفصحة عن المراد بحيث لا يلتبس الأمر لا فى حال الافراد ولا فى حال الجمع بين المعانى . بل ان اقتدار البيان القرآنى على احتواء كثير من الوجوه المتباينة فى آن واحد وباعتبار واحد انما هو وجه من وجوه اعجازه البالغ السابغ .

★ ★ ★

من هذا القبيل قوله تعالى :

« ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم . ان الله يفعل ما يشاء » [الحج : ١٨] .

فى هذه الآية الكريمة أسند الحق — عز علا — السجود الى عاقل والى غير عاقل ، ولا شك فى أن ما كان من العاقل انما هو سجود الطاعة

---

(٥٤) البحر المحيط لابى حيان ٢/٩٢ — ٩٣ .

وما كان من غير العاقل انما هو الانقياد التام لتدبيره ـ تعالى ـ على سبيل الاستعارة حيث « سميت مطاوعتها فيما يحدث فيها من أفعاله ويجزيه عليها من تدبيره وتسخيره لها سجودا له تشبيها لمطاوعتها بادخال أفعال المكلف فى باب الطاعة والانقياد وهو السجود الذى كل خضوع دونه » كما يقول الزمخشرى » (٥٥) .

وبذلك يكون قد اجتمع المعنى الحقيقى للسجود المتلائم مع قوله : (من فى السموات ومن فى الأرض) وكذلك مع قوله : (وكثير من الناس)(٥٦) والمعنى المجازى المتلائم مع قوله : (والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب) .

وما حاول المانعون الجمع تخريج الآية عليه (٥٧) لا يصلح مخرجا ، لأنهم وجهوا محاولتهم الى تخريج العطف فى قوله : (وكثير من الناس) مع أن قوله : (من فى السموات ومن فى الأرض) نص على ارادة سجود الطاعة من الملائكة من هو ساجد سجودا حقيقيا . فكيف يتأتى الجمع بين قوله : (من فى السموات) وقوله : (والشمس ..) على مذهبهم ؟ !!! على فرض غض الطرف عن ما يثيره قوله (وكثير من الناس) فى وجوههم .

---

(٥٥) الكشاف ٣/٨ .

(٥٦) أرى أن قوله (وكثير من الناس) معطوف على قوله (ومن فى الأرض) عطف خاص على عام بناء على أن من فى الأرض كثير منهم بعض الثقلين وهم أولئك الذين كان سجودهم الاختيارى أقرب الى سجود من فى السموات اخلاصا وصفاء وكمالا . اما قوله (وكثير من الناس) فيعنى به المضطربون من الثقلين أولئك الذين يسجدون اختياريا لله سواء كان سجودهم مقبولا لا يرقى الى درجة الصفاء والكمال أو كان غير مقبول . انتهى .

(٥٧) الكشاف ٣/٨ ٩ ، البحر المحيط ٦/٣٥٩ .

الذى أذهب اليه أنه اذا ما كان السجود من الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب » انما هو عبارة عن الانقياد التام لتدبيره — تعالى — فان السجود من الناس ، وكل من كان مكلفا انما يجمع بين الأمرين : السجود الاختيارى والسجود التسخيرى • الأول حقيقى والآخر مجازى ، فكل منا — نحن المسلمين — يسجد طائعا وينقاد انقيادا تاما لتدابير الله عز وعلا — بل ان لحظة سجودى الاختيارى المتمثل فى وضع جبهتى على الأرض لله طائعا يكون سجودى التسخيرى من جل أعضائى وأجزائى وأحوالى متحققا عين اليقين • فكل مسلم يجتمع فيه المعنى الحقيقى والمجازى للسجود •

★ ★ ★

ومن هذا القبيل قوله تعالى :

« وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضا لم تطؤوها وكان الله على كل شىء قديرا » [الأحزاب : ٢٧] •

هذه الآية واخواتها نزلت فى شأن بنى قريظة ، وحكم سيدنا « سعد بن معاذ » فيهم بعد وقعة « الأحزاب » حيث ورث المسلمون أرضهم وحصونهم وأموالهم ، وهذا التوريث قد تحقق عند النزول •

أما قوله « وأرضا لم تطؤوها » فانا بحاجة الى مزيد تدبره ليتجلى معنى الارث فيه ، اذ هو معطوف على « أرضهم » فأضحى معمولا لقوله : « أورثكم » والارث انما هو حقيقة بالنسبة الى أرض بنى قريظة وليس حقيقة بالنسبة الى الأرض التى ما وطئت بعد • سواء أريد بهذه الأرض « خيبر » أو « مكة » أو « فارس والروم » أو غير ذلك •

المهم ان الارث فيها على سبيل المجاز وقت النزول ، فيكون الفعل « أورثكم » عند نزوله والى أجل قريب استعمل حقيقة فيما ورثهم من

أرض بنى قريظة ، ومجازا فى الأرض التى وعدهم بارثها ، وذلك جمع بينهما فى كلمة واحدة باعتبار واحد .

« والحق أن كثيرا من الأساليب العالية جاء على هذه الطريقة »(٥٨)

ولا يقال ان ذلك من قبيل عموم المجاز : والجمع هنا اعتبارى ، فان لوحظ شخص المعنيين فالجمع ، وان لوحظ أمر كلى شملهما فالعموم (٥٩) وذلك ليس بفرق موضوعى ينهى النزاع أو يقضى قبول العموم ورفض الجمع .

ان الذى يقضى به الواقع البيانى فى القرآن الكريم هو اقتداره على احتواء كثير من المعانى والوجوه ، دون أن يكون لبس وتعمية والغاز ، كما يزعم مانعوا الجمع ، لأن البيان القرآنى تكتنفه القرائن الكاشفة المراد ، وتحيط به بحيث لا تدع لبسا وتعمية الا فى المتشابه الذى استأثر الله — تعالى — بتأويله .

★ ★ ★

[نقد تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء فى الدلالة] :

يذكر « النتقى » أن الألفاظ من حيث دلالتها على معناها المراد تنقسم الى : « صريح » و « كناية » و « تعريض » ، وأنه يدخل مع الثلاثة « الظاهر » ، فيكون التقسيم رباعيا .

الصريح والظاهر = الكناية والتعريض

وجعل مناط الفرق بين « الصريح » و « الظاهر هو القطع فى الدلالة والاحتمال ، فما يدل على معناه دلالة قطعية هو « الصريح » وما يدل معناه دلالة احتمالية راجحة هو « الظاهر » .

---

(٥٨) من أسرار التعبير القرآنى للدكتور محمد ابى موسى/١٥٥ .
(٥٩) الخضرى على شرح السمرقندية للملوى ص ٣٦ .

تعــريف « الصريح » عند « المتقى » هو تعريف « النص » عند جمهرة الأصوليين (٦٠) ، ذلك أن « النص » عند الشافعية هو ما دل على معناه بلا احتمال لغيره ، أى دلالة قطعية ، فهو كالمفسر عند الحنفية من حيث عدم احتمال معنى آخر فقط لا من كل وجه » (٦١) .

ذلك الذى قلنــاه فى « النص » انمــا هو أشــهر مفاهيمه لدى الأصوليين من الشافعية ، على أن له عدة اطلاقات أخر (٦٢) .

فى ضوء هذا ترى أن « المتقى » جعل الصريح مقابلا « للظاهر » وقسيما له ، فهو بذلك يجعلهما قسمى « النص » ، كما هو صنيع « ابن الحاجب » وكذلك بعض الأصــوليين فى « مســالك العلة » حيث جعلوا « النص » قسمين : « صريح » و « غير صريح » والثانى هو « الظاهر » عند « المتقى » ولعله ينظر — أيضا — فى هذا الى أن « النص » معتبر فيه السوق للمعنى المراد سواء احتمل غيره أو لم يحتمل .

أما « الظاهر » فالمعتبر فيه ظهور المعنى ، وهذا انما هو مقتضى كلام المتقدمين من الأصوليين (٦٣) .

و « المتقى » يجعل — هنا — كلا من « الصريح » و « والظاهر »

---

(٦٠) المستصفى للغزالى ١/٣٤٥ . شرح المحــلى جمع الجــوامع ١/٢٣٦ تيسير التحرير ١/١٤١ .

(٦١) تيسير التحرير ١/١٤٢ .

(٦٢) المستصفى ١/٣٨٤ — ٣٨٦ . المسودة فى اصول الفقه/٥١٤ ، ٥٧٠ المنهاج ١/٢١٥ ، التيسير ١/١٣٧ ، العطار على جمع الجوامع ١/٣٠٩ ، ابن قاسم على شرح الورقات/١١٨ — ١١٩ ، المدخل/٨٢ الارشاد/١٧٦ .

(٦٣) التيسير لأمير بادشاه جـ ١/١٣٨ .

فى جهة ، ويجعل كلا من « الكناية » و « التعريض » فى جهة أخرى • ولذا جعل مناط الفرق بين الأولين ، وبين الاخيرين أن الأولين يدلان على المراد اما قطعا ، واما احتمالا راجحا ، وأن الأخيرين لا يدلان على المراد ، بل يشعران به ، والاشعار بالشىء لا يعطى تبيانا وتعيينا للمراد ومن ثم كان الأخيران بحاجة الى قرينة معية للمراد ، ونية تحدده •

هذا الموقف من « التقى » يجعلنا بحاجة الى تجلية حقيقة الدلالة وأقسامها لدى الأصوليين ، ثم بيان منزلة « الاشعار » منها [الدلالة عامة] : هى كون الشىء بحالة يلزم من العلم بها العلم بشىء آخر • الأول هو الدال ، والآخر هو المدلول •

أما دلالة اللفظ على معناه ، فاما أن تكون وضعية أو طبيعية ، والذى يعنينا الدلالة اللفظية الوضعية ، وهى : كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه (٦٤) •

وقد مضى أن الأحناف والشافعية قد اختلفوا فى تقسيم طرق هذه الدلالة ، أو بعبارة أخرى فى تقسيم سبل فهم السامع المعنى ، وقلنا ان الشافعية قسموها قسمين : منطوق ومفهوم •

وان الأحناف قسموها أربعة أقسام دلالة عبارة ، ودلالة ودلالة اشارة ، ودلالة اقتضاء ، ودلالة فحوى •

وقد بينت ثم مفهوم كل ، غير أن الذى أود تبيانه هنا أن تقسيمات الدلالة لدى الأحناف يمكن اندراجها تحت تقسيم الشافعية لنستجلى من بعد مكان الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض من هذه التقسيمات •

---

(٦٤) مناهج العقول ط/١٧٨ ، تيسير التحرير ط/٧٩ ـ ٨٠ •

[بيان ذلك] :

أن دلالة العبارة بلا جدل انما هى من قبيل المنطوق أما دلالة الاشارة والاقتضاء فهما عند الجمهور من المنطوق ، وعند المحققين من توابع المنطوق • ودلالة الفحوى من المفهوم ذلك أن دلالة العبارة هى دلالة اللفظ على المعنى المسوق له فهى فى محل النطق أما دلالة الاشارة فهى دلالة اللفظ على المعنى غير المسوق له ••

ودلالة الاقتضاء دلالة اللفظ على اللازم المتقدم للمعنى ، فكل منهما ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على المقتضى أو لزوم المعنى للمدلول •

أما دلالة الفحوى ، فهى من قبيل « المفهوم » وهو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق • فهى ليست دلالة وضعية بل انتقالية (٦٥) وانما كانت دلالة الفحوى من قبيل المفهوم ، لأنها دلالة معنى فى اللفظ على معنى آخر ، فالدال ليس اللفظ المنطوق ، بل المعنى المفهوم من اللفظ •

وهذه الدلالة يطلق عليها أيضا مفهوم الموافقة (٦٦) ، ولحن الخطاب (٦٧) •

★ ★ ★

بناء على ما مضى تكون الحقيقة من قبيل دلالة المنطوق : « دلالة

---

(٦٥) تقرير الشربينى على البنانى على جمع الجوامع ١/٢٣٥ . اللمع فى أصول الفقه للفيروزبادى ص ٢٥ •

(٦٦) الشافعية يقسمون المفهوم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة ويجعلون لحن الخطاب جزء من مفهوم الموافقة • والأحناف لا يقولون بمفهوم المخالفة المقابل للموافقة •

(٦٧) فواتح الرحموت ١/٤١٣ ، اللمع فى أصول الفقه ص ٢٥ •

العبارة » بل هى أقوى مراتب دلالة العبارة ، فهى من قسم «الصريح» الدال بالمطابقة » .

والمجاز ان كانت دلالته تضـمنية ، فهو من قبيـل « المنطوق » : « دلالة العبارة » ومن قسم « الصريح » الدال بالتضمن ، لأن النص كما سبقت الاشارة ينقسـم عند بعضـهم الى نص صريح ، ونص غير صريح ، والصريح ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن (٦٨) .

وان كانت دلالة المجاز التزامية ، فان ذلك مختلف فيه ، بناء على أن اللزوم من قبيل المنطوق عند الجمهور ، ومن قبيـل توابع المنطوق عند المحققين . ومن المفهوم عند آخرين .

بناء على ماعليه الجمهور والمحققون فان كان اللازم المسوق له الكلام متأخرا كان من دلالة العبـارة ، وان كان اللازم متقـدما كان من دلالة الاقتضـاء ، وهى من المنطوق عند الجمهور أو توابعـه عند المحققين اما ان كان اللازم غير مسوق له الكلام كان من دلالة الاشارة ، وهى كدلالة الاقتضاء من توابع المنطوق عند المحققين .

والذى أذهب اليه أن هـذا اللازم غير المسـوق له الكلام انما هو من قبيل المفهوم .

بدا لنا مما سبق مكان كل من الحقيقة والمجاز من أقسـام الدلالة لدى الأصوليين مع ملاحظة أن مفهوم كل منهما لا يختلف لدى البلاغيين والأصوليين الا فى اشتراط القرينة المـانعة عند كل البلاغيين فى المجاز ، وعدم اشتراطها عند جمع من الأصوليين ، كما مضى تبيانه .

ومع ملاحظـة أن ما مضى تقريره انما هو بنـاء على بقاء كل من

---

(٦٨) ارشاد الفحول ص ١٧٨ .

الحقيقة والمجاز على حالهما ، فلا يطرأ عليهما تعتيم وخفاء فى الدلالة فيدخلان فى قسم الكناية بمفهوم الأصوليين لا البيانيين .

* * *

أما « الكنـــاية » و « التعـــريض » فان مفهوم كل يختلف عند البلاغيين عنه عند الأصوليين ، ذلك أن الأصـــوليين على أن الكناية : ما استتر المراد منه فى نفسه ســـواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا (٦٩) .

فالكناية عندهم ما كان مقابلا للصريح الذى هو : ما انكشف المراد منه فى نفسه ، فالحقيقة والمجاز قد يكونان صريحا أو كناية .

أما عند البلاغيين ، فالكناية لدى جمهرة المتأخرين : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة لازمة (٧٠) .

وبناء عليه تكون الكناية بمفهوم جمهرة الأصوليين ليست من قبيل الدلالة سواء ما كان منها من قبيل المنطوق أو المفهوم ذلك أن أس الدلالة فى المنطوق والمفهوم هو ظهور المراد سواء فى محل النطق أو فى غير محله .

هذا الظهور الذى هو جوهر الدلالة يتنافر مع جوهر الكناية الذى هو الستر .

ومن ثم ذكر التقى أن كلا من « الكناية » و « التعريض » بمفهوم الأصوليين لا يدلان على المراد ، بل يشعران به . والمصنفون يستعملون مصطلح « الاشعار » لمـــا ليس بصريح كالايماء والاشارة (٧١) ومن ثم

---

(٦٩) التلويح للسعد ١/١٣٥ .

(٧٠) المطول للسعد ص ٤٠٧ .

(٧١) لا نريد الايماء والاشارة بمفهوم الأصوليين ، بل بمدلولهما اللغوى . ينظر مواهب الفتاح للمغربي ٢/٢٦١ .

قرر « التقى » أنهما يحتاجان الى قرينة أى معينة للمراد ، ونية محددة المقصود .

وعلى ذلك لا يفهم من تقابل الدلالة والاشعار فى كلام « التقى » أنه يريد بالاشعار ما يريده «البيانيون» بالافادة حين يقابلونها بالدلالة التى هى طريق البيان بالحقيقة ، والمجاز والكناية . بينما الافادة عندهم طريق مستتبعات التراكيب التى منها « التعريض » عند البيانيين — كما سيأتى ان شاء الله تعالى .

وينبغى أن يفهم أن « التقى » حين يقول ان « الكناية » و « التعريض » يشعران بالمعنى فيحتاجان الى قرينة ونية . أن « المجاز » الصريح لا يحتاج الى قرينة (٧٢) بناء على أن المراد بالكناية ما قابل الصريح عند الأصوليين أيا كان الصريح حقيقة أو مجازا (٧٣) .

فكما أن الصريح يتناول بعض صور الحقيقة والمجاز كذلك الكناية باعتبارها مقابلة للصريح تتناول بعض صور الحقيقة والمجاز فثم حقيقة كنائية ، وثم مجاز كنائى ، أى غير صريح . وهما حينئذ يحتاجان الى قرنية ونية .

أما « الكناية » بمفهوم البلاغيين . فهى بلا شك داخلة فى دلالة المنطوق : دلالة عبارة ، لأن دلالة اللفظ فى الكناية على اللازم المسوق له الكلام وهو لازم متأخر عن الملزوم وهو أى اللازم المتأخر فى قوة المعلول والملزوم فى قوة العلة ، ولا شك أن دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة التى فى قوتها دلالة الملزوم المتأخر على اللازم المتقدم كما فى دلالة الاقتضاء ، لاطراد الأولى ، وعدم اطراد الثانية ، لتوقف الدلالة على كون المعلول مساويا العلة ، ولأن

---

(٧٢) أى قرينة معينة ، وان كان بحاجة الى قرينة مانعة .

(٧٣) التلويح السعد ٢٣٤/١ .

النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعـا لهـا ، فاللازم (المعلول) ثابت بعبارة النص المثبت للملزوم (العلة) فالكناية بمفهوم البيانيين من قبيل دلالة العبارة بمصطلح الحنفية وقبيل المنطوق بمصطلح الشافعية .

لا ريب فى أن بسط القول فيما سـبق انما يتجلى جنـاه فى مقام تحرير المعنى بقدر أشد منه فى مقام تصوير المعنى الذى هو أرحب فى نفوس البيانيين بينما مقام تحرير المعنى أرحب فى نفوس الأصوليين ، غير أن التصـوير لا يكون الا وليد التحـرير . ومن ثم كانت حاجـة البيانيين الى الأصوليين أشـد من حاجة الأصـوليين اليهم وفقا لغاية اللغة عند كل . فهى عند الأصوليين أداة توصـيل ، فالقصـد الأعظم والعناية الفائقة موفورة على تحرير المعنى .

وهى عند البيانيين ـ كعبد القاهر ومن لف لفه ـ أداة تشكيل ، فالقصد الأعظم والعناية الفائقة موفورة على تصوير المعنى ، فالبيانى اليقظ يدرك المعنى وجدانيا من قبل ادراكه عقليا .

[نقد مذهب الزمخشرى فى الفرق بين المجاز والكناية] :

عرض « المتقى » لمذهب « الزمخشرى » فى الفرق بين المجـاز والكناية ، وذلك باعتبار أن « المجـاز » يمثل وجهـا من العـلاقة بين الكلمة ومعناها المراد من حيث الاستعمال فيما وضعت له ، وباعتبار أن « الكناية » تمثل وجها من العلاقة بينهما من حيث الوضـوح والخفاء ، وهما وجهان يتباينان ولا يتناقضان فى عرف الأصوليين .

وشـاء « المتقى » أن يقتبس موقف « الزمخشرى » عند « آية » يشخص تفسيره لها موقفين لجار الله :

الأول : موقف عقدى ، والآخر بيانى مبنى على الأول .

ذلك فى تفسير قوله تعالى : « ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا ، أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولايزكيهم ولهم عذاب أليم » [آل عمران : ٧٧] .

موقفه العقدى يتمثل فى أنه باعتباره يدين بمذهب « المعتزلة » يعتقد استحالة النظر على الله — تعالى — وان كان الحق — عز وعلا — بصيرا ، لأن النظر عند « الزمخشرى » يستلزم تحديق العين وتقليب الحدقة لادراك الشيء ، وذلك يستحيل على الله — تعالى — ، فكان لزاما عند جار الله أن يكون التأويل ، فاتخذ موقفا بيانيا يوفق به بين معتقده وبين منطوق النص القرآنى •

هذا الموقف البيانى يتمثل فى أنه اذا ما كان النظر الى شيء يعنى — فى الأعم الأغلب — الاعتداد به بل والاحسان اليه عند من يقع منه المدلول الحقيقى لذلك الفعل ، فان نفى النظر يعنى نفى الاعتداد والاحسان • على سبيل الكناية باعتبار أن المدلول الحقيقى لا يمتنع وقوعه منه •

أما فى حق من لا يكون منه ذلك النظر — لأمر يرجع اليه فى ذاته فان اثبات النظر له انما يكون مجازا عن الاعتداد والاحسان بمن أوقعت العبارة عليه النظر ، ونفى النظر انما يكون مجازا عن الاهانة والاحتقار لمن نفت العبارة وقوع النظر عليه •

وهذا المجاز يسمى مجازا متفرعا على الكناية أى هو باعتبار المنتهى مجاز وباعتبار الأصل كناية • وأن المانع من تحقق المعنى الحقيقى ليس فى خصوص ذلك المعنى ومادته بل هو لأمر يرجع الى من أسند اليه ذلك المعنى •

هذا الموقف البيانى الشاخص فى القول بالمجاز المتفرع على الكناية فى مثل هذه الآية لا يكون على معتقد أهل السنة — وهو المذهب الحق الذى ندين به — ذلك أن مدلول فعل النظر المسند الى الحق — عز وعلا — ليس هو مدلول فعل النظر المسند الى الخلق ، — بل هو بما يتناسب مع جلال الحق وسلطانه وتنزهه •

فأفعاله لا كأفعالنا مثلما ذاته لا كذواتنا •

والعجب ممن يثبت لله ـ عز وعلا ـ تكلما ولا يثبت له النظر مع أن الكلام ـ فى دنيا الخلق ـ يقتضى تقليب اللسان فى الفم وتحريك أعضاء الجهاز الصوتى فى الانسان فما بالهم يثبتون لله ـ عز وعلا ـ تكلما وسماعا ... الخ ولا يثبتون له نظرا ؟ !!

المهم أننا ان غضضنا الطرف ـ تكرما ـ عما فجر هذا الموقف البيانى لجار الله الزمخشرى من موقف عقدى اعتزالى ، فان هذا الموقف البيانى له يرسم ملامح المفارقة بين المجاز والكناية فى تصور « جارالله الزمخشرى » .

تخليص كلامه فى هذه المفارقة وتلخيصه أن اللفظ ان قيل فيمن يجوز أن يكون منه معناه الحقيقى كانت العبارة به عن المراد كناية والتجويز هنا عقلى لا واقعى .

ومن هذا الضرب صور تحيل كثرة استعمال العبارة فى المراد الى الاستغناء عن ملاحظة المدلول الوضعى للعبارة ، فتستحيل العبارة دالة على المراد بغير واسطة ، وبذلك يكون امتناع ارادة المدلول الوضعى للعبارة ناجما عن كثرة الاستعمال والشهرة فى المراد ، فالكناية فى هذه الصورة تلحق بالمجاز حيث انها لا تجعل مجازا الا من بعد الشهرة فى المراد ، وهذا الضرب ليس بلازم فى كل كناية وليس له رافد سوى كثرة الاستعمال والشهرة فى المراد .

اما ان قيل اللفظ فيمن لا يجوز أن يكون منه المدلول الوضعى للعبارة لمانع عقلى أو شرعى .. كانت العبارة بهذا اللفظ عن المراد مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يقع منه المدلول الوضعى .

والفرق بين المجاز فى هذا الضرب والمجاز فى الضرب الذى قبله . أنه فى السابق عليه ـ كما مضى ـ كان امتناع ارادة المدلول الوضعى ناجما عن كثرة الاستعمال والشهرة فى المراد ، وذلك قد يتضاءل تدريجيا ،

فيعود الى حالته الأولى التى كان عليها قبل الشهرة ، فيقتضى ملاحظة المدلول الوضعى للانتقال أما فى هذا الضرب فالامتناع ناجم عن استحالة وقوع المدلول الوضعى ممن أسند اليه لفظه فى العبارة استحالة عقلية أو شرعية .. وذلك لا يخضع لعامل التضاؤل ، اذ أنه يبقى أبدا مجازا .

ومعنى هذا أن الكناية عموما يعتبر فيها صلاحية ارادة المدلول الوضعى للفظ ، وان لم ترد ، فالكناية فى الخارج كثيرا ما تخلو عن ارادة المعنى الحقيقى ، وان كانت هذه الارادة جائزة (٧٤) فالكناية من حيث انها كناية ، أى من حيث اقتضاء حقيقتها عدم نصب القرينة المانعة لا تنافى جواز ارادة المعنى الأصلى ، وكذلك لا توجب ارادته فى كل صورها ، اذ كثيرا ما تشتهر الكناية حتى لا يبقى المعنى الأصلى ملحوظا ، فهى حينئذ بمنزلة التصريح ، ولا تخرج بذلك عن كونها كناية فى أصلها ، وان سميت مجازا متفرعا على الكناية (٧٥) .

والمجاز عموما يعتبر فيه عدم صلاحية ارادة الوضعى لمانع دلت عليه قرينة مقالية أو حالية . ذلك أنه ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة (٧٦)

فنص عبارة « الزمخشرى » فى الفرق بين المجاز والكناية (٧٧) يعطى أنه حيث تمكن الحقيقة تكون العبارة كناية ، وحيث لا تمكن تكون مجازا ، ذلك ما يقضى به نص عبارته ، غير أن « للتقى » فهما آخر لها .

---

(٧٤) المطول/٤٠٧ ، الفنرى على المطول/٥٥٦ .

(٧٥) السيد على المطول/٤١٤ .

(٧٦) المطول/٤٠٧ .

(٧٧) ينظر هذا الكتاب/١٥ .

[نقدنا فهم « التقى » كلام الزمخشرى] :

يذهب « التقى » الى أن كلام « الزمخشرى » يدل على أنه حيث تمكن الحقيقة تصح الكناية والمجاز جميعا ، وأن تحديد أحدهما متوقف على مرادك :

= ان أردت نفى النظر حقيقة ، لتدل به على نفى الاعتداد كان الأسلوب كناية ، لأن نفى النظر (المعنى الحقيقى) اتخذ وسـيلة الى نفى الاعتداد والاحسـان (المعنى الكنائى المراد) ، فالحقيقى ما أريد الا وسـيلة الى غيره ، وذلك شـأن الكناية عند البيانيين ، الذين يعد « الزمخشرى » شيخا من شيوخهم .

= وان أردت نفى الاعتـداد والاحسـان ، غير أنك عبرت عنه بعبارة أخرى هى نفى النظر ، كان الأسـلوب مجازا ، لأنك عبرت عن مرادك بغير لفظه الموضوع له .

ما ذهب اليـه « التقى » انمـا ينبو عن منطوق ومفهوم عبـارة « الزمخشرى » ، ذلك أن الضرب الثـانى من الارادتين السـابقتين لا تتحقق فيه شروط المجاز عند البيانيين ، وعلى رأسهم « الزمخشرى » وأهمها القرينة المـانعة ، وهنا ليس ثم قرينة مانعـة من ارادة المعنى الحقيقى ، لأن الكلام فى حق من يجوز عليه النظر . فالمجاز فى هـذا الضرب انما هو باصطلاح بعض الأصوليين الذين لا يشرطون المـانعة

فان قيل : ان هـذا الضرب فيه قرنية معينة ، وكل معينة هى فى نفسها مانعة ، كما هو مذهب « العصام الاسفرائينى » (٧٨) .

قلنا : ان سلمنا جدلا أن « التقى » قائل ذلك ، فان « الزمخشرى »

---

(٧٨) شرح العصام على السمرقندية ص ٣٢ ـ ٣٣ (ط ١٢٩٩ ـ القاهرة) .

لا يقوله ، فلا يكون مذهبا له ونحن بصدد تقرير مذهبه ، فما يترتب على ما استنتجه « التقى » غير سديد ، ذلك ان « التقى » رتب على فهمه السابق (٧٩) أن الكناية عند « الزمخشرى » قسم من أقسام الحقيقة ولكن أريد بها الدلالة على شىء آخر هو معظم المقصود وليس هنا تصرف فى اللفظ بنقله عن معناه الحقيقى ، بل اطلاق اللفظ على معناه ثم ارادة الدلالة على غيره • ومن ثم لا يكون المكنى عنه مذكورا بل مخفيا مستورا • ولهذا سمى هذا الأسلوب كناية (٨٠) •

أما فى المجاز فالمراد لم تذكره بلفظه الموضوع له وضعا أوليا ، وانما ذكر بلفظ نقلته اليه من معناه الحقيقى ، فثم تصرف لفظى يتمثل فى النقل الذى هو جوهر التجوز •

ووجه المخالفة فى استنتاج « التقى » أن القول بأن الكناية قسم من أقسام الحقيقة لا يؤخذ من كلام الزمخشرى هنا ، لأنه ليس صريحا فيه • فضلا عن أنه سيتناقض مع منطوق قوله الآتى بعد : « الكناية : أن تذكر الشىء بغير لفظة الموضوع له » (٨١) فلا يصلح القولان للاستنتاج منهما ذلك أن الزمخشرى لم تطرد عبارته فى الكشاف على نهج واحد فى تصنيف الكناية من حيث الحقيقة والمجاز • انك ان ألفيته فى نص يعطيك أنها من قبيل الحقيقة ، ألفيته فى آخر يصرح بأن الكناية أخت المجاز (٨٢) •

★ ★ ★

---

(٧٩) سبق أن قلنا أن التقى يذهب الى أن الكناية لا تدل على المعنى المقصود وانما تشعر به فالتعبير بالدلالة هنا انما هو باعتبار مذهب البيانيين • وهو من قبيل التسامح على مذهبه كأصولى •

(٨٠) راجع هذا الكتاب ص ١٦ •

(٨١) ذاته/٢١ •

(٨٢) البلاغة القرآنية ص ٤٥٩ •

هذا شيء وشيء آخر هو أن التقى حين تعرض لاشتقاق مصـــطلح « المجاز » ذهب الى أن المجاز مشتق من الجواز وهو العبور من الحقيقة الى المجـــاز والعبور يقتضى المجـــاوزة • والترك فى شرط المجـــاز ترك الحقيقة (٨٣) •

ذلك منه غير ســـديد • القول بأن العبور فى المجـــاز يقتضى ترك الحقيقة قول فيه نظر عندى •

ان العبور فى المجـــــاز لا يعنى التخلى المطلق عن المعنى الحقيقى والانتقال منه على لا حب العلاقة الى المعنى المجازى • ان ذلك لا يكون ولا سيما فى المجاز الاستعارى ، اذ العبور فيه عبور اضافة لا عبور ترك مطلق • انه يضـــيف الى المعنى المنتقل منه ما يتـــلاءم معه من المعنى المنتقل اليه متخليا عن بعض من خصائص المعنى المنتقل منه وهى التى لا تتلاءم مع المعنى المنتقـــل اليه ثم يتفاعل ما اســـتبقاه من هـــذا وما استجلبه من ذاك ، فيكون أمر أخر لا هو فى المنتقل منه وحده ، ولا فى المنتقل اليه وحده • انه أمر جديد بحاجة الى استعارة اسم له •

ففى قول الشـــاعر :

لدى أسد شـــاك السلاح مقذف   له لبـــد أظفـــاره لم تقـــلم

لم يتخل الشاعر عن الرجل الشجاع ، ثم انتقل تماما الى الحيوان المفترس ، ولكنه أخذ من هـــذا ومن ذاك ، فكان معه مخلوق لا هو من جنس الرجل الشجاع ولا هو من جنس الحيوان المفترس • انه مخلوق جديد • انه أسد شاك السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم •

---

(٨٣) راجع هذا الكتاب/١٧ ـ ١٨ •

فالمجاز الاستعارى هنا لم يستبدل الحيوان المفترس بالرجل الشجاع . انه خلق عالما جديدا وهو أوفق بطبيعة الاستعارة باعتبارها خالقة ، وباعتبارها رأس فنون البديع بمفهومه اللغوى والاصطلاحى لدى المتقدمين لا المتأخرين .

[نقد توجيه النقى كون الكناية حقيقة مع استعمالها فى المكنى عنه] :

يذكر « النقى » (٨٤) اعتراضا تخليصه أن الكناية لا يصح أن يقال انها لا تنافى المعنى الحقيقى ، وهو قول « السكاكى » (٨٥) ، لأن القول بالمنافاة بينهما انما يعنى تغايرهما ، اذ أن اثبات المنافاة ونفيها بين الأشياء انما يكون بين المتغايرات ، والكناية عند « النقى » ، كما مضى هى الحقيقة نفسها ، ومن ثم لا يكون دقيقا القول بأن الكناية تنافى الحقيقة أولا تنافيها .

ذلك تخليص الاعتراض . ويرده بأن القول بمنافاة الكناية الحقيقة بناء على أن المعنى المراد من الكناية لما كان هو المدلول عليه بالمعنى الوضعى ، وكان هذا المعنى الوضعى غير مراد لذاته بل للاستدلال به كانت ملاحظة الوضعى ثانوية ، فصار فى العرف أن الكناية استعملت فى المكنى عنه ، لأن الاستعمال لا يعنى النطق بالشىء فحسب ، بل يعنى طلب الدلالة على المستعمل فيه (٨٦) .

وهذا الاستعمال انما كان بطريق الدلالة عليه ، لا بطريق النقل الذى هو جوهر المجاز ، فثم فرق بين استعمال المجاز فى المعنى المجازى، واستعمال الكناية فى المعنى المكنى عنه ، الأول فيه تصرف لفظى يتمثل

---

(٨٤) راجع هذا الكتاب/١٨ .
(٨٥) مفتاح العلوم/١٩٠ .
(٨٦) مفتاح العلوم ص ١٧٠ ، التلويح ١/١٣٢ .

فى النقل والعبور • والآخر ليس فيــه تصرف لفظى بل هو مجــرد أمر معنوى عليه شواهد وقرائن منبئة ، اذ هو ارادة وطلب دلالة ، وذلك ليس بتصرف لفظى ، فافترقا •

★ ★ ★

[نقدنا استنتاج النفى من تفريق الزمخشرى بين الكناية والتعريض] :

من بعد أن أبان « التقى » أن قول « الزمخشرى » عن قوله تعالى « ولا ينظــر اليهم » انه مجاز عمــا وقع كناية عنه •• الخ انما يتعين حمله على أنه يريد به أنه مجاز عن الاستهانة التى كان نفى النظر كناية عنها فى حق من يجوز عليه النظر • وأن هذا يؤيد ما ذهب اليه التقى من أن كلام « الزمخشرى » يدل على أنه من حيث تمكن الحقيقة تصح الكناية والمجاز جميعا بحسب ما تريد (٨٧) •

من بعد أن أبان ذلك ذكر « التقى » كلاما للزمخشرى فى التفريق بين الكناية والتعريض ليستنتج منه ما يؤيد ويقوى ما ذهب اليه سابقا من تعيين حمل قول الزمخشرى (مجــاز عما وقع كناية عنه •••) على الاحتمال الأول وما ذهب اليه من قبل دلالة كلامه على صــحة الكناية والمجاز جميعا حين تمكن الحقيقة •

الذى دفع التقى الى اعتمــاد كلام الزمخشرى فى التفــريق بين الكناية والتعريض فى تأييد فهمه ان الكناية قد تكون قســما من أقسام المجاز عند الزمخشرى مثلما تكون قسما من أقســام الحقيقة (٨٧) ان الزمخشرى قال :

« الكناية : أن تذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له » (٨٨) •

---

(٨٧) راجع هذا البحث ص ١٦ •

(٨٨) راجع هذا البحث ص ٢١ •

هـــذا القول من « الزمخشرى » يقتضى أن المعنى الذى يقصـــد بالكناية يكون مذكورا ولكن بغير لفظه الموضـــوع له • ففى قوله تعالى (ولا ينظر اليهم) باعتبـــاره فيمن يجوز عليه النظر حيث تمكن الحقيقة فتكون كناية أى المعنى المقصود به هو (الاستهانة) وهذا المعنى مذكور بغير لفظه الموضـــوع له وضـــعا تحقيقيـــا ، انه مذكور بلفظ آخر هو (ولا ينظر اليهم) •

وذلك هو عين الاحتمال الأول من الاحتمالين اللذين ذكرهما التقى عند تحليل قول الزمخشرى « مجاز عما وقع كناية عنه » •

وكذلك هو المتطابق مع ما ذهب اليه التقى من دلالة كلام الزمخشرى على صحة الكناية والمجاز جميعا بحسب ما تريد حين تمكن الحقيقة •

فالكناية ـــ عند الزمخشرى ـــ فى ضوء تعريفه لها فى صحبة تعريف « التعريض » قســـم من أقســـام المجاز • فالمجاز ـــ كما فهم التقى ـــ قســـمان :

= قسم يمكن فيه المعنى الحقيقى ، ولكنه غير مراد •
= وقسم لا يمكن فيه المعنى الحقيقى •

والكناية من القسم الأول •

فالحقيقة قسمان : أحدهما كناية ، وهو ما كان المعنى الموضوع له غير مراد لذاته ، بل لغيره •

والمجاز قسمان : أحدهما كناية وهو ما كان المعنى المراد ممكنا ومذكورا بغير لفظه الوضعى •

ذلك تخليص ما فهمه « التقى » من كلام « الزمخشرى » ، غير أن « التقى » لم يكن دقيقا فى ايراده ما يقوى استنتاجه أن الكناية قسم من أقسام المجاز عند « جار الله الزمخشرى » •

ان ايراد كلام « الزمخشرى » فى التفريق بين الكناية والتعريض عند قوله تعالى : « ولا جناح عليكم فيما عرضــتم به .. » [البقرة : ٢٣٥] ايراد غير سديد ، ذلك أن « الزمخشرى » فى هذا المقام لم يكن بصدد التعريف الجامع المــانع للكناية . حتى يســتنتج منه موقفه من مجازية الكناية .

كان مراد « الزمخشرى » ذكر ما يبرز المفارقة بين الكناية والتعريض خاصــة ، حتى وان كان هذا الأمر الفارق بينهمــا هو وجه من وجوه الاشتراك بين الكناية ، وغير التعريض ، كالمجاز مثلا ، فهو ليس بسبيل ذكر ما يفرق بين الكناية وكل ما عداها على ســبيل الاطلاق حتى تؤخذ منه خاصيته الكناية . والفرق بينهما وبين المجاز مثلا ، فالتقى السبكى، وهو الأصولى البيانى المدقق لم يكن سديدا فى ايراد ما استنتج منه .

وليس معنى ذلك أننا نرفض أن يكون فى كلام « الزمخشرى » هنا ما يوحى بأن الكناية أخت المجاز ، فان ذلك قد تكرر منه فى غير موضع مثلما تكرر منه غير ذلك فى مواطن أخرى من كشافه ، فما ذكره فى تفسير قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » ذكر غيره فى تفسير ما كان منه بسبيل نحو قوله تعــالى : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان » [المــائدة : ٦٤] فقد ذكر أن غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود (٨٨) .

وفى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » [طه : ٥]

ذكر أنه لمــا كان الاســتواء على العرش ، وهــو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك (٨٩) وذكر فى الموطن نفســه أن غل اليد وبسطها كناية عن البخل والجود .

---

(٨٨) الكشاف ١/٦٢٥ .
(٨٩) ذاته ٢/٥٣٠ .

وفى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » ذكر أنه من الكناية ثم يذكر أيضا أن قوله « بل يداه مبسوطتان » كناية عن أنه جواد من غير تصــور يد ولا بسط لها (٩٠) .

« فهذه أربع صور فى اتفاق وجه الدلالة على المعنى فيها ، ويختلف فيها كلام « الزمخشرى » هذا الاختلاف الذى نراه ، ففى واحدة يقول انها مجاز عن الكناية ، وفى الثانية يقول انها من المجــاز وفى الثالثــة والرابعة يقول انها من الكناية ، بل انه ذكر آية « وقالت اليهود يد الله مغلولة » مثالا للكناية فى الآيتين الأخيرتين وقد ذكر فى شرحها أنها من المجاز كما هو واضح من هذه النصوص » (٩١) .

غير أن الذى انتهى اليه المدققون أنه لا اختلاف بين كلامه فى هذه المواطن : انه حيث ذكر أنه مجاز ، فذلك نظرا الى المآل وحيث ذكر أنه كناية فذلك نظرا الى أنه فى أصله كان كناية فالتغاير اعتبارى (٩٢) .

فالتقى حين اختــار موقف الزمخشرى عند قول الله عز وعلا : « ولا ينظــر اليهــم » ليعبر عن موقف الزمخشرى كان موفقا فى هــذا الاختيار ذلك لأن التفصيل الذى ذكر فى الكناية والمجاز عن كناية عند هذه الآية « رأينا الزمخشرى يهمل الاشارة اليه فى الآيات المشــابهة لهــذه الآية ، ويجعل بعضها من المجاز ويسكت عن الكناية كما يجعل البعض الآخر من الكناية ويسكت عن المجاز » (٩٣) .

فكان موقفه التفصيلى عند « ولا ينظر اليهم » أولى بالاختيــار

---

(٩٠) ذاته ٣/٤٦٢ ــ ٤٦٣ .
(٩١) البلاغة القرآنية ص ٤٦٣ .
(٩٢) الموضع السابق ، الانبابى على البيانية ص ١٠٥ ، ١٠٨ .
(٩٣) البلاغة القرآنية ص ٤٦١ .

ولا ريب فى أن « التقى » انما فعل ذلك من بعد مراجعة ومناظرة ولاسيما أنه كان يدرس « الكشــاف » ثم كف عنه ، لمــا كان من « الزمخشرى » عند تفسير قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » (٩٤) وما قاله عند قوله تعالى : « لم تحرم ما أحل الله لك .. ؟ » (٩٥) وعند قوله تعالى فى سورة التكوير : « وما صاحبكم بمجنون » (٩٦) ، فكتب « التقى » رسالة سماها « سبب الانكفاف عن اقراء الكشاف » .

قال فيها : قد رأيت كلامه على قوله تعالى : «عفا الله عنك» وكلامه فى سورة التحريم فى الزلة وغير ذلك من الأماكن التى أساء أدبه فيها على خير خلق الله تعالى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وســلم فأعرضت عن اقراء كتابه حياء من النبى صلى الله عليه وسلم مع ما فى كتابه من الفوائد والنكت البديعة » (٩٧) .

= والصــور التى تتوجه فيهــا الارادة والقصــد الى المعنى غير الموضوع له العبارة وضعــا تحقيقيا تكون العبارة فيها مجازا ، لأنها لم تستعمل فى ما وضعت له ، والاســتعمال فى غير الموضــوع وضــعا تحقيقيا لملاحظة علقة هو جوهر المجاز ، كما سبق تصريح بذلك فى أول « الاغريض » وارادة المعنى المجازى فى هذه الصــور كان أيضا لدلالة المعنى الحقيقى عليه .

★ ★ ★

[الفرق بين دلالة الحقيقى على غيره فى الكناية وبين دلالته فى المجاز] :

فى الصورتين ــ كما مضى ــ كانت دلالة المعنى الحقيقى على غيره

---

(٩٤) تفسير الكشاف ٢/١٩٢ .
(٩٥) نفسه ٤/١٢٥ .
(٩٦) نفسه ٤/٢٢٥ .
(٩٧) البيت السبكى لمحمد الصادق حسين ص ٥٧ .

واضحة على الرغم من المفارقة بين توصيف الصورتين،فجعلت احداهما « كناية » والأخرى « مجازا » وذلك بحاجة الى بيان الفرق بين دلالة المعنى الحقيقى فيما جعلت العبارة فيه « كتابة » وبينها فيما جعلت العبارة فيه « مجازا » •

[الفرق] ان الذى يتبادر الى الذهن عند سماع العبارة فى الصورة التى جعلت العبارة فيها « كناية » انما هو المعنى الوضعى « الحقيقى » ثم يتخذ من بعد ارادته وقصده وسيلة الى ما يتبعه ويلازمه وهو مايعبر عنه بالمعنى المكنى عنه •

والغالب فى هذا القسم أن دلالة العبارة على موضوعها التحقيقى ما تزال قوية ، فيتهىء للمعنى الموضوع أن يتبادر الى الذهن بمجرد النطق بالعبارة ، وعلى الرغم من هذه القوة والتبادر الى الذهن لا تكون ارادة المعنى الحقيقى ذاتية ، ينتهى عندها ، فلا تجتاز الى سواها مما يرادفها أو يتبعها أو يلازمها من المعانى التى لا يفتر عنها منطوق العبارة ، بل تكون صراطا الى سواها وسبيلا الى تابع لها أو لازم •

والذى يتبادر الى الذهن عند سماع العبارة فى الصورة التى جعلت العبارة فيها « مجازا » انما هو المعنى غير الوضعى « المجازى » ولكنه ، لا يتبادر الى الذهن على لا حب ارادة الحقيقى بل عن طريق تصور المعنى الحقيقى مجرد تصور وخطور بالبال

[تبيان مذهب التقى فى الكناية] :

من بعد أن انتهى الى أن كلام « الزمخشرى » فى الكشاف يعطى فى موطن أن الكناية تكون قسما من أقسام الحقيقة • وفى موطن انها تكون قسمين من أقسام المجاز ، وذهب الى أن « فصل المقال فى ذلك أنها تأتى تارة هكذا ، وتارة هكذا فهى قسمان :

أحدهما : يراد بهـا المعنى الحقيقى ليدل على المجـازى ، فتكون قسما من أقسام الحقيقة .

والآخر : أن يراد بهـا المعنى المجـازى لدلالة المعنى الذى هو موضوع لفظها عليه فتكون قسما من أقسام المجاز » (٩٨) .

جلى أن ما اتخذه « التقى » مذهبا وعده المتأخرون مذهبا رابعا فى الكناية(٩٩) انما استمده من فهمه هو كلام « الزمخشرى » فى الفرق بين الكناية والمجاز عند قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » [آل عمران : ٧٧] وزعم أن كلام « الزمخشرى » يدل عليه (١٠٠) وهو غير دقيق فى زعمه دلالة كلام الزمخشرى عليه ، كما بينته فى تعليقى هناك (١٠١) .

المهم هنا أن « التقى » يذهب وفقا لتصوره الأصولى للمجاز ، وما يجسد جوهره وما يمثل شرطه (١٠٢) يذهب وفقا لهـذا الى أن بعض صور الكناية حقيقة ، وبعض صورها مجاز :

= الصور التى تتوجه فيها الارادة والقصد الى المعنى الحقيقى ليتخذ دليلا وطريقا الى غيره تكون العبـارة عن ذلك المعنى الحقيقى كناية عن المراد الرئيس ، ذلك أن الاستعمال الذى هو مناط التفرقة بين الحقيقى والمجازى لدى التقى كأصولى انما كان اسـتعمالا للعبارة فى معناها الحقيقى (الوضـعى) أما المعنى المراد (غير الوضـعى) فان العبارة لم تسـتعمل فيه ، وهو ما فهم من اسـتعمال العبارة وانما من المعنى الذى استعملت فيه العبارة . جد شاسع بين تصور الشىء عند سماع العبارة عنه ، وبين ارادته وقصده منها عنده .

---

(٩٨) راجع هذا الكتاب ص ٢٣ .
(٩٩) الرسالة البيانية للصبان ص ١٠١ .
(١٠٠) راجع هذا الكتاب/١٦ .
(١٠١) الهامش رقم (١٤) ص ١٦ .
(١٠٢) راجع هذا الكتاب/١٣ .

تصور الشيء : حصول صورته فى العقل وادراك ماهيته من غير أن يحكم عليها بنفى أو اثبات • فهو ليس مناط حكم عليه بشيء (١٠٣) •

وارادته : تصميم واع على أن يقع على وجه دون وجه وذلك يكون وليد قـرار ذهنى سـابق ، ومن ثم يترتب عليهـا حكم على ذلك الشيء (١٠٤) •

ومن ثم كان تصور المعنى الحقيقى وخطوره بالبال جائز فى بعض صور المجاز عند البلاغيين من اشتراط القرينة المـانعة • وذلك أنها تمنع من ارادة الحقيقى لا من تصـوره وخطـوره بالبال لينتقـل منه الى المجازى المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال (١٠٥) •

أضف الى ذلك أن بعض النقدة المحدثين ذهب الى انشغال الذهن بالمعانى الحقيقية أو المحسوسة لعبارة المجاز للانتقال منها الى المقصود منها ، وان أدى استهلاك العبارة المجازية وابتذالها الى أن تؤدى معناها المقصود بغير وساطة الشكل الحقيقى ، ولا يشـغل الذهن بالصـورة المحسوسة لانتقاله منها على الأثر الى الوصف الذى يقارنها (١٠٦) لأن العبارة فى هذه الصور المجازية فقدت قدرتها التصـويرية وباتت أداة

---

(١٠٣) التعريفـات للسيد الشريف ص/٥٢ ، المعجـم الفلسفى ص/٤٥ ـ مجمع اللغةالعربية بالقاهرة سنة١٤٠٣ هـ ـ المطابع الأميرية •

(١٠٤) التعريفات ص/١٠ ، المعجم الفلسفى ص/٧ •

(١٠٥) تجريد البنانى عـلى المختصر ٣١٩/٤ ، شرح الفـوائد الغياثية (مجهول المؤلف) ق/٣٥ (مخطوط رقم ٢٧٩ بلاغة دار الكتب المصرية) والرسالة البيانية وحاشية الانبابى عليها ص/٩٢ ـ ٩٣ . تبيين البيان للبولاقى ص/٩١ •

(١٠٦) اللغة الشاعرة للعقاد ص ٤٠ ـ ٤٢ ـ مكتبة غريب •

توصيل فكرة تجريدية الى الذهن ، فهى حينئذ تكون أداة توصيل لا أداة تصوير .

[الفرق بين قسمى الكناية والحقيقة والمجاز الصرفين] :

ذكر « التقى » أن الفرق بين القسم الأول من الكناية الذى تكون العبارة فيه حقيقة ، وبين الحقيقة الصرفة أن القسم الأول تكون الكناية فيه حقيقة خاصة أى لم يتخذ فيها المعنى الحقيقى بالقصد الرئيس بل من حيث كونه دالا على غيره . أما الحقيقة الصرفة فيراد فيها المعنى الموضعى من حيث ذاته لا من حيث كونه دالا على غيره .

والقسم الثانى من الكناية الذى تكون العبارة فيه مجازا انما تكون العبارة مجازا خاصا أى لم يرد فيه المجازى من حيث هو بل من حيث كونه مدلالا عليه .

ويترتب على ذلك أن الكناية عامة أعم من المجاز من وجه وأخص منه من وجه .

أعم من حيث انقسامها الى حقيقة ومجاز .

وأخص من حيث كون المجازى فيها مرارا من جيث هو مدلول عليه لا من حيث هو هو .

فالكناية على ما مضى لا تنافى المجاز بهذا المفهوم .

[علاقة مذهب التقى فى الكناية بمذاهب سابقيه] :

يذهب « الشمس الانبابى » الى أن مذهب « التقى السبكى » مركب من المذهبين المشهورين عن البلاغيين قبله :

= مذهب القائلين بأنها حقيقة مطلقة .

= مذهب القائلين بأنها مجاز مطلقا .

فهو أخذ بمجموع القولين ، ولكن ليس على أن هذا أمرا كليا ينقسم الى هــذين القســمين اذ لا يمكن تعريفها باعتبار اندراج القســمين تحتهـــا (١٠٧) .

[نقدنا تقرير العلاقة بين التعريض والحقيقة والمجاز] :

سبق ذكر بيان الزمخشرى حقيقة التعريض (١٠٨) .

فلما ذكر التقى العلاقة بين الكناية وبين الحقيقة والمجاز وانتهى الى شمول صورها لهما . اذ كان بعضها حقيقة وبعضها مجازا . أراد أن يبين العـــلاقة بين التعـــريض وبين الحقيقـــة والمجـــاز ، فقرر أن « التعريض » أخص من المجاز مطلقا ، ولا يصدق على أى من صوره أنه مجاز ، ذلك أن « التعريض » انما يراد استعماله فى المعنى الحقيقى ولكن يلوح ويشار بهذا المعنى الحقيقى الى غرض آخر هو المقصود ، فأشبه « التعريض » القسم الأول من أقسام « الكناية » .

فلا علاقة بين « التعريض » و « المجاز » لكنه أخص من الحقيقة الصرفة التى يراد المعنى الحقيقى فيها لذاته ، لا لغيره.لأن «التعريض» يراد فيه المعنى الحقيقى لاشعاره بالمقصود بواســطة قرينـــة معينة لا قرينة مانعـــة ، ومثله فى حاجتـــه الى المعينة لا المـــانعة « الكناية » بقسميها .

ما قرره « التقى » هنا شاحب هزيل :

« التعريض » ليس بلازم أن تكون عبـــارته مســـتعملة فى المعنى الحقيقى فقد تكون مســـتعملة فى المعنى المجازى ويلوح بالمجازى الى

---

(١٠٧) حاشيته على البيانية ص ١٠١ .
(١٠٨) راجع هذا الكتاب/٢١ ـ ٢٢ .

المعنى التعريضى ، وقد تكن عبارته مستعملة فى المعنى الكنائى ويلوح بالكنائى الى التعريضى .

فثم حقيقة يراد بها التعريض وثم مجاز يراد به التعريض وثم كناية يراد به التعريض أيضا ، وذلك لا يحتاج الى بيان فانه من الشمس فى رابعة النهار من بعد تقرير المحققين قديما وحديثا (١٠٩) .

فقول « التقى » ان التعريض يشبه الكناية حين تكون حقيقة غير سديد .

ان فرقا جد كبير بين علاقة المعنى المكنى به بالعبارة فى الكناية ، وبين علاقة المعنى التعريضى بالعبارة فى التعريض :

المعنى الكنائى كان بالعبارة فى أسلوب الكناية . والمعنى التعريضى كان عند العبارة لا بها فى أسلوب التعريض .

ويا فرق بين ما يكون بالشىء وبين ما يكون عنده !!

ومن ثم كان التعريض من مستتبعات التراكيب . وذلك شىء لا يوصف بأنه حقيقة أو مجاز أو كناية .

---

(١٠٩) راجع مفتاح العلوم للسكاكى ص ١٩٤ . والايضاح للخطيب ٤/٢٧٠ ، والمطول وحاشية السيد عليه ص ٤١٣ وشروح التلخيص : المواهب والعرس ٤/٢٧٠ . وشرح الفوائد الغياثية شكيرى زادة ص/٢٦٣ . وحسن الصنيع للبسيونى ص ١٦٨ . ونظرات فى البيان ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦ . والتعريض فى القرآن الكريم للدكتور ابراهيم الخولى ص ٥٢ ـ ٦٦ (ط ١ سنة ١٤٠٥ هـ)

[نقدنا تمثيله للكناية] :

عمد « التقى » الى توضيح الكناية بالأمثلة مشيرا الى أن أمثلة الحقيقة والمجاز كثيرة لا يحتاج الى ذكرها . ومشيرا الى وجه من وجوه الفرق بين المجاز من جهة ، وبين الكناية والتعريض من جهة أخرى :

[بيانه] أن أقسام « المجاز » كلها مرجعها الى اظهار « المجاز » فى صورة الحقيقة أى تخييل أنه هى ، فهو يعتمد التخييل والمبالغة .

أما الكناية والتعريض فانهما لا يرجعان الى اظهار المراد وتجليته بل يكون القصد منهما الى ستر المراد وتعميته . فهما يعتمدان الرمز والتلويح (١١٠) .

هذا الذى ذكر أصوله « التقى » واحد من لمحاته البيانية النافذة ، بل من اجادته الصافية ، لأنه عمد الى التفريق بينهما فى الجوهر وطبيعة الأداء فى كل .

ثم تناول من بعد ذلك أمثلة من الكناية ، منها ما سمى « تمثيلا وتشبيها » ومنها ما سمى « اردافا » مشيرا الى أن أقساما أعرض عن ذكرها ايجازا .

فهل ما ذكره « التقى » من أمثلة كان خبط عشواء ، أم هل كان ذلك عن وعى وقصد بالغ ؟

ذلك ما نحن بصدد نقده .

* ذكر من أمثلة الكناية أولا : كناية الله ــ تعالى ــ عن الجماع بالمس والافضاء والدخول .

---

(١١٠) راجع هذا الكتاب/٢٥ ــ ٢٦ .

أما « المس » فقد جاء بذلك المعنى الكنائى فى سبع آيات :

= « لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ·· » [البقرة : ٢٣٦] ·

= « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ··· » [البقرة : ٢٣٧]

= « قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر ··· » [آل عمران : ٤٧]

= « قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ··» [مريم : ٢٠]

= «ياأيها الذكن آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ··· » [الأحزاب : ٤٩] ·

= « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ··· » [المجادلة : ٣]

= « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ··» [المجادلة : ٤]

أما « الافضاء » فقد جاء بذلك المعنى فى آية واحدة :

« وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض···» [النساء:٢١]

وأما « الدخول » فقد جاء بذلك المعنى فى آية واحدة مرتين :

« حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم···» [النساء:٢٣]

★ ★ ★

اذا ما كان التعبير بكل من « المس » و « الافضاء » و « الدخول » كناية عن الجماع (١١١) فان الذى يقتضيه حق التدبر البيانى هو توجيه التعبير بكل عن الجماع فى سياق بغاير سياق الآخر ، وكيف أن كل واحدة من هذه الكلمات لا تصلح فى سياق الأخرى :

* التعبير بالمس عن الجماع جاء فى سياق الحديث عن الطلاق واستحقاق المهر فى ثلاث آيات « البقرة / ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، الأحزاب : ٤٩ »

وفى سياق كفارة الظهار فى آيتين « المجادلة : ٣ ، ٤ » .

وفى سياق طهر ونقاء الصديقة مريم فى آيتين « آل عمران : ٤٧ ، مريم : ٢٠ » .

السياق الأول :

سياق الطلاق واستحقاق المتعة أو المهر كان التعبير فيه بالمس اشارة الى أن مجرد تسليم المرأة نفسها تسليما أتاح لزوجها مسها مجرد مس ، وان لم يكن ذلك بيده ، وان لم يتحقق بالمس شهوة ومتعة أو ادراك حرارة وبرودة ، أو نعومة وخشونة ... الخ — كما يقضى به المفرق بين المس واللمس (١١٢) .

---

(١١١) وردت كلمات أخر كناية عن الجماع ، وقد اقتصرت على ما أورد التقى السبكى حيث انى بصدد نقد ما ذكره أو أشار اليه .

(١١٢) الفرق بين المس واللمس كما يقول « العسكرى » ان اللمس يكون باليد خاصة ، ليعرف اللين من الخشونة ، والحرارة من البرودة . والمس يكون باليد وغيرها . (راجع : الفروق اللغوية/ ٢٩٩ ط/١٤٠٠ بيروت) .

ومن ثم عبر القرآن الكريم فى سياق الوضوء باللمس « وان كنتم مرضى او على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء » لأن الذى ينقض الوضوء ليس مجرد التواصل الجسدى ، بل الادراك الحسى باليد ، فلو مسها بقدمه مثلا لما انتقض الوضوء على ما عليه المحققون .

مجرد هذا التراصل الناجم عن مجرد المس يقرر استحقاق الزوج مهرها • فاذا لم يتحقق شيء من هذا المس فليس لها الا متعـة ان لم يفرض لها مهرا ، فان فرض كان المستحق نصـفه وفاء بحق الكلمة التى أعطيت ، وفى هذا اعلاء لحرمة المرأة ، وأن التمتتع بشيء منها على أى وجه انما يكون بحقه المشروع ، ومن ثم ندرك بشاعة التمتع بشيء من نساء الآخرين ان عمدا وان عرضا ، وندرك بشـاعة تعرض أو تعريض النساء لمثل هذا الظلم الفادح •

ولا أحسب أن تشريعا بشريا استطاع أن يعلى من قدسية التمتع بالمرأة ومنحها حصانة عرضية [بكسر أوله] مثل ما فعلت شريعة السماء « ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » [الروم : ٣] •

ولو أنه أتى بالتعبير بالدخول فى هذا السياق لكان فى ذلك اجحاف بالمرأة ، لأنه سـيترتب عليه أن يتمتـع بها الرجل بالمس واللمس دون عوض بمهر أو متعة اذا لم يدخل بها ، فعدل القضاء يستوجب ألا يكون تمتع بها على أى وجه بغير عوض •

ولو أنه أتى بالتعبير بالافضاء فى هذا السياق — أيضـا — لكان فى ذلك اجحاف بالرجل ، وعنت فى تحميله ما لا يطيق ، لأن الافضاء — كما سيأتى — يتحقق فى صـور كثيرة ، قد يتحقق بعض منها بين رجل وامرأة — دونما حرمة — ولا يكون سعى الى تزاوج البتة •

لو أن رجلا شارك امرأة فى عمل علمى أو تجارى ••• فان صورة من صور الافضاء بينهما لا بد أن تتحقق اذا ما كان ذلك العمل ناجحا ، وان لم يمس أحدهما الآخر ، بل وان لم يره ، كما اذا تشاركا عن طريق الوكالة فى عمل تجـارى •• فهل ذلك الافضاء والاتصـال الوجدانى يستوجب للمرأة مهرا أو متعة ؟

أليس فى هذا الاستحقاق لو كان اجحاف بالرجل وظلم بالغ له قد يدفع الى القطيعة بين الذكر والأنثى . بينما العلاقة بينهما علاقة تكاملية كالعلاقة بين الليل والنهار ، على ما تدل عليه فاتحة سورة « والليل » .

★ ★ ★

السـياق الثانى :

أما سياق عدم وجود العدة فى حال عدم المس ، فالتعبير بالمس كناية عن الجماع استوجبه هنا فرط العناية بطهارة الأرحام ونقاء الأنساب .

لقد قرر العلم المعملى امكان حدوث حمل دونما جماع وايلاج ، فالتعبير بالمس فى وجوب العدة يمثل ذروة الحيطة فى التيقن من طهارة الرحم ونقاء الأنساب ، وليس معنى ذلك أن العدة تجب بمجرد المس ، لأن ذلك انما كان تعبيرا عما يمكن أن يترتب عليه الحمل متمثلا فى أعلى صوره «الايلاج» وفى أدنى صوره التى يمكن أن يتخيلها العقل ويرتضيها العلم .

أما لو عبر بالدخول فى هذا السياق لترتب عليه شىء من التسامح فى تحقيق طهارة الارحام ونقاء الأنساب ، اذ يمكن حدوث الحمل دون أن يتحقق دخول أو خلوة أو ارخاء ستر او كشف خمار ، ولا سيما فى عصرنا هذا ، وما سيتلوه من عصور أمكن فيها تحقيق حدوث حمل دون أن يكون التقاء جنسى بين ذكر وأنثى ، وذلك جد شهير .

فالحيطة العظمى فى التيقن من طهارة الرحم ونقاء الأنساب تستوجب اشتراط المس فى وجوب العدة .

أما لو عبر بالافضاء فى هذا السياق فانه ــ كما مضى ــ سيكون

الحرج البالغ والاجحاف الدامغ بالمرأة التى حدث بينها وبين رجل ما صورة من صور الافضاء ، لأن ذلك سيستوجب عليها العدة لمجرد أن كان ضرب من الافضاء الذى لا يكون له أثر فى شرب طهارة الارحام ونقاء الأنساب •

هكذا يتجلى لنا زاهرا مبلغ الأنس الماتع بين التعبير بالمس كناية عن الجماع فى هذا السباق •

★ ★ ★

السياق الثالث :

أما سياق طهر ونقاء الصديقة « مريم » ، فهو شبيه بالسياق السابق . فضلا عن أن فى ذلك ابلاغا فى تصوير عزلتها عن البشر ، وفى أن دخول سيدنا « زكريا » عليه السلام عليها لم يتحقق معه مس تحط ، بأى صورة يطلق عليها لغة أو اصطلاحا أنه مس وان تحقق معه دخول بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى ، اذ كان — عليه السلام — كافلها ، فكان يدخل عليها وربما تحقق انفراد واختلاء نبى معصوم يقتضيه فرض الكفالة ، ويحفظه عهد العصمة الالهية لأنبيائه ، ولعل قولها لسيدنا « جبريل » عليه السلام : « انى أعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا » [مريم : ١٨] يؤيد أنها على يقين من أن الأتقياء لا يفعلون السوء ، وفقا لخبرتها وتجاربه االعديدة مع كافلها — زكريا عليه السلام وربما مع خاطبها « يوسف النجار » •

أما الافضاء فلا ريب انه متحقق فى بعض صوره الوجدانية بينها وبين سيدنا « زكريا » عليه السلام شأن الأتقياء • فكيف به بين نبى معصوم وصديقه محفوظة ان هذا الافضاء الوجدانى لن يتحقق منه امكان الحمل ولو فى عوالم الخيال الجامح •

— هكذا يفرض كل سياق من السياقات الثلاثة التعبير بالمس دون المس ودون الدخول والافضاء .

★ ★ ★

أما التعبير بالافضاء كناية عن الجماع فقد جاء فى سياق الافتراق بين الزوجين واسترداد الرجل ما أعطى زوجه من مهر ، وذلك لتضييق السبيل عليه فى أخذ ما أوجب على نفسه فأنفذ ، وأخذ مقابله منها . ذلك أنه قد استنكر الاسترداد لتحقق الافضاء : « وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض : وأخذن منكم ميثاقا غليظا » [النساء : ٢١] وهذا الافضاء له صور عديدة ، وميدانه رحب فسيح ، انه يتناول كل صور الافضاء والاتصال الوجدانى والفكرى والحسى ولعل فى تعدية الفعل « أفضى » بالى لتضمينه معنى الوصول والانتهاء ما يصور عمق التغلغل فى داخل بعضهما ، والاتصال الحسى لا ينتهى الى ما ينتهى اليه الافضاء الوجدانى الذى يخالط كل قطرة دم ، وكل خلية تزخر بالحياة ، وكل نبضة قلب . انه الا افضاء بالحب والسكينة الذى يمكن أن يتحقق بين عاجزين عن الاتصال الجنسى ، وكأن فيه تبشيعا لاسترداد المهر وان كان أحدهما عاجزا عن الاتصال الجنسى .

ان مجرد أن يتناهى الى سمع الأنثى عزم رجل على الاقتران بها بما أحلت السماء ولم يكن القلب مسكونا ، ولا فى ذلك الرجل حجازا ليفجر فى قلبها وكل ذرة من كيانها نبض حب وسكينة وان لم تره. فكيف يكون من بعد اقدام على استرداد ما فرض الرجل أو وهب ، وان لم يأخذ هو عوضا ماديا فى شرعة الرجولة بمعناها الحقيقى ؟!!

ألا ترى أن فيضا دافقا من المبالغة المزمجرة فى وجه من يقدم على الاسترداد من الرجال يحققه التعبير بالافضاء ولا يتسامى الى ذروته التعبير بالمس أو بالدخول ؟

★ ★ ★

أما التعبير بالدخول كناية عن الجماع فقد جاء فى سياق تحرير ما أحل الله — تعالى — وما حرم نكاحهن من النساء ، وذلك أمر يتعلق بالمصاهرة التى سيترتب عليها ما يتعلق بحق الرحم التى اشتق لها الله — عز وعلا — اسما من اسمه الرحمن ذى الرحمة الشاملة التى هى من فيض جمال الربوبية •

يقول الحق عز وعلا :

« حرمت عليكم أمهتكم وبناتكم واخوتكم وعمتكم وخلتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وامهتكم التى أرضعنكم واخوتكم من الرضعة وأمهت نسائكم وربئكم التى فى حجوركم من نسائكم التى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » [النساء : ٢٣] •

لما كان السياق هنا لتبيان حدود ما أحل الله — عز وعلا — وما حرم من علاقة فى دائرة النكاح ، ومن ذلك علاقة الرجل بربيبته من امرأة دخل بها أو عقد ولم يدخل ، نراه هنا يعبر بالدخول عن الجماع حتى لا يضيق السبيل الى اقامة علاقة لا يترتب عليها اضرار ولا حرمة •

كم من رجل تكون له ربيبة من امرأة عقد عليها ولم يدخل بها ، فتموت المرأة أو تعجز عن الوفاء لأمر ما ، وربيبتها بحاجة الى رعاية ، فلو جعل مجرد العقد محرما للربيبة لكان فى ذلك اضرار بالربيبة دون أن يترتب عليه وقوع فى محظور ؟ فكيف لو أنه جعل مجرد المس أو الافضاء الى الأم محرما للربيبة ؟

انه لو كان لضاقت السبل واتسعت رقعة المحرمات ، فحرصا على تحقيق الرعاية والعناية للربائب — وهن أحوج الى ذلك من غيرهن ، لم يجعل العقد ولا المس ولا الافضاء مستوجبا لتحريمهن ، فتكون حينئذ رخصة ، وباب ينفذ منه الرجل لتحقيق رعاية هذه الربيبة ان توافقا •

ثم الا ترى ان فى هذا التشريع لحظا بعين الوفاء لهذه الأم ، وافعاما لقلبها بالطمانينة على ربيبتها برجل رضيته هى من قبل لنفسها ؟

فالدخول الذى لا يتحقق الا بخلوة شرعية هو الذى يتناسب مع مقام يحرر مستوى العلاقات بين الرجل وبين بعض النساء .

ولما كانت الأمهات لسن فى حاجة الربائب الى رعاية وعناية بالنكاح لم يشترط فى تحريم الأمهات الدخول بالربائب بل جعل مجرد العقد ، وهو بكلمة قد لا يتحقق معها مجرد رؤية مستوجبا لتحريم الأم، وفى ذلك تناسب مع حاجة كل من الرعاية والعناية بالنكاح .

ان الخلوة بالأم التى اشترطت لتحريم الربيبة هى التى يترتب عليها تحرك نوازع الشهوة فى كل من الرجل والمرأة ، وفى تحركها سبب يحجز الرجل عن أن يجعل تحركها مرة أخرى مسببا عمن كانت جزءا ممن كانت من قبل سببا لها . وفى هذا حماية لما سيترتب عليه من وشائج قربى ، فلا يجمع بين الأصل والفرع فى غمد .

من هنا يملكنا القول بأن هذه الكلمات (المس ، الافضاء ، الدخول) وان اتفقت فى التعبير بها كناية عن معنى واحد هو الجماع ، فان السياق كان له فضل اختيار الآنسة به ، الحاملة من الايحاءات ما يتلاءم مع ما يرمى اليه ويفضى الى تقريره وبثه فى المدارك الحسية وغير الحسية ، بكل وسائل التقرير والبث والايصال بمنطوق العبارة أو مفهومها .

علينا اذن أن ندرك « خصوبة العبارة التى لم تدل على المعنى دلالة مباشرة ، وانما تلوح ، وتومىء ، وتشير ، وتترك تحديد المراد والنص عليه للقوى والملكات البيانية تشقق فيما وراء الحجب صنوفا من المعانى وضروبا من الاشارات ، ومن الأهداف لصور الكناية ان تتجاوز

الدلالة المباشرة لهذه الصور ، لأنها تعطى المعنى مذاقا خاصا » (١١٣).
وهذا ما أبصرت شيئا من ملامحه فى استلهامنا بعضا من ايحاءات منطوق:
المس والافضاء والدخول فى سياقه الذى أنزل فيه فأعجز .

[نقدنا تمثيله لكناية التمثيل والتشبيه] :

ثم ذكر « التنقى » مثالين لكناية التمثيل والتشبيه وذكر ضـــابطا للتمثيل . فقال : « وضابطه أن يقصـــد معنى ، فيذكر ألفاظا دالة على معنى آخر بتلك الألفاظ ، وذلك المعنى مثال للمعنى الذى قصدت »(١١٤).

جلى ان ذلك الضـــابط منقول عن « ابن الأثير » المســـبوق به من « قدامة بن جعفر » (١١٥) المهم أن كناية التمثيل أو التشبيه على سبيل الكناية كما يسميه « ابن الأثير » يعتمد على ما بين المعنى المذكور «المكنى به » وبين المعنى المقصود « المكنى عنه » من مماثلة ومشابهة ، أى أن مناط الانتقـــال فيه ليس اللزوم . ذلك أن المكنى عنه معنى والتمثيـــل تركيب وضع لمعنى آخر مشابها لذلك المعنى فليست أمثلة كناية التمثيل دليلا على المعنى ولا تابعة له فى الوجود ولكنها تمثيل له (١١٦) .

والمثال الأول الذى ذكره « التنقى » لكناية التمثيل هو قولهم «فلان نقى الثوب » . ان نقاء الثوب ليس معناه الوضعى مرادا بالقصد الأول والرئيس ، بل هو مراد للانتقال منه الى ما يشبهه وهو نقاء العرض لـــا بين كل من نقاء الثوب ونقاء العرض من تشابه يتمثل فى الخلو من العيب والدنس وان كان فى الأول حسيا وفى الآخر معنويا ، وليس بينهما تلازم، فكم من نقى الثوب هو دنس العرض ولا سيما فى زماننا هذا ، وكم من

---

(١١٣) التصوير البيانى للدكتور أبى موسى/٣٧٦ .
(١١٤) راجع هذا الكتاب/٣٦ ــ ٣٧ .
(١١٥) الجامع الكبير/١٥٧ ، نقد الشعر/١٥٩ .
(١١٦) نظرات فى البيان/٢٤٩ .

دنس الثياب نقى العرض ، ولا سيما فى العصور الأولى حيث كان قحط وعوز يلازم صفوة الأمة .

ان العلقة بين النقاءين علقة تشابه وتماثل فى الحقيقة والجوهر ، فضلا عما بين كل من الثوب والعرض من تشابه غير مسوق له الكلام هو الشمول والستر ... الخ .

ولا يخفى أن هذه الكناية البادية فى صورة تمثيل وتشبيه هى من حيث نوع المكنى عنه كناية عن نسبة ، أى كناية عن الاتصاف « وللكلام بها فائدة لا تكون لو قصدت المعنى بلفظه الخاص ، وذلك لما يحصل للسامع من زيادة التصور للمدلول عليه لأنه اذا صور نفسه مثال ما خوطب به كان أسرع الى الرغبة فيه ... » (١١٧) .

* * *

[الفرق بين الكناية فى فلان نقى الثوب وبين المجاز] :

قد يخطر اليك حين تسمع قول « الأصمعى » :

« اذ قالت العرب الثوب والازار ، فانهم يريدون البدن » وأنشد :

ألا أبلغ أبا حفص رسولا   فدى لك من أخى ثقة ازار

وقالوا فى قول ليلى :

رموها بأثواب خفاف ، فلا ترى   لها شبها الا النعام المنفرا

أى رموها بأجسامهم وهى خفاف عليها (١١٨) .

---

(١١٧) الجامع الكبير/١٥٧ .

(١١٨) التصوير البيانى ٣٤١ .

قد يخطر اليك حين تسـمع ذلك أن قولهم : « فلان نقى الثوب » من المجاز المرسل أو المجاز الحكمي غير أن أستاذنا « أبا موسى » يدفع عنك هذا الخاطر بأن الشـأن فى المجاز عند البيانيين عدم ارادة المعنى الحقيقى ، و « قولك نقى الثوب يمكن أن يراد به معناه الحقيقى ، ولكنك رميت به مرمى أبعد ، فجعلت نسبة النقاء لثوبه كناية عن نسـبة النقاء اليه . وهكذا تلطفت ...

فواريت النسبة المقصودة وراء النسبة الملفوظة فامرؤ القيس حين يقول فى بنى عوف : « ثيـاب بنى عوف طهـارى نقية » لا يريد وصف ثيابهم بالطهارة والنقاء ... وانما مقصود الشاعر أن يجعل هذه النسبة — أعنى نسبة الطهارة الى الثوب — كناية عن نسبتها اليهم ... وبهذا يؤكد نسبة الطهر اليهم ولو جعلنـا الثياب مجازا عن لابسـيها لذهب هذا المغزى ....

وربما يظن أن يلتبس — أيضا — بالمجاز فى النسبة كما فى « سار بهم الطريق » وليس كذلك ، لأن النسبة الملفوظة هناك ليست كناية عن النسبة المرادة ، فالذى يقول « سار بهم الطريق » لا يجعل ذلك كناية عن سيرهم فيه ، لأنه لا يريد تأكيد نسبة السير اليهم ، فليست النسبة هى موضع الاهتمام لأنه ، وانما يريد أن يشيع السير فى الطريق حتى كأنه كله يسير .

وشىء آخر فى الفرق بين الطريقين هو أن المعنى الحقيقى للتركيب — يعنى لهذه النسبة — يمتنع ارادته فى المجاز العقلى ، لأنك أسـندت الحدث الى غير ما هو له ، وتجوز ارادته فى الكناية ، لأنك أثبت الصفة الى ما هى له ، لتجعل ذلك طريقا الى اثباتها الى المقصود » (١١٩) .

* * *

---

(١١٩) التصوير البيانى/٣٩٨ — ٣٩٩ .

[نقدنا تمثيله للكناية التمثيلية عن صفة] :

اذا ما كان « التقى » ذكر قولهم « فلان نقى الثوب » مثالا للكناية عن نسبة من طريق التمثيل ، فقد ذكر مثالا هو فى حقيقته للكناية عن صفة من طريق التمثيل •

قال : « ومنه قوله تعالى : « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه » [الحجرات : ١٢] دون أن يحلل الشيخ المثال ، أو يذكر نوعه من حيث المكنى عنه •

المهم أن هذه الكناية عن صفة من طريق التمثيل تتجلى عطاءاتها فى هذه الآية من خلال التدبر البيانى لنظم الآية واستيحاء خصوصيات ومستتبعات التراكيب •

جاء هذا التمثيل والتصوير لما يصدر عن المغتاب من حيث وقوعه منه ، ومن حيث تعلقه بصاحبه على أفحش وجه وأشنعه طبعا وعقلا وشرعا ، عقيب النهى عن الغيبة المسبوق بالنهى عن التجسس الآتى بعد الأمر باجتناب كثير من الظن ، ومن بعد التصدير بالنداء عليهم بما يذكرهم بمسيس حاجتهم الى طاعة ما بعد ذلك النداء من أمر ونهى ، كيما يرتقوا فى درج القرب الى مقام أسمى مما هم فيه ، المعبر عنه بمقام « الذين آمنوا » •

ولا يخفى ما بين الظن والتجسس والغيبة من اعتلاق ، شكل منها وطاء لما بعده ، ودافع اليه ، وكم هو جميل الأمر باجتناب كثير من الظن ، والتعليل بأن بعضه اثم ، وكأن فيه اشارة الى أن على العاقل أن يترك كثيرا مما لا يضيره مخافة الوقوع فيما فيه ضير ، اذ أمرهم باجتناب كثير من الظن مخافة الوقوع فى بعض منه هو اثم ، ودونك التعبير بالظن دون الشك والريب ، فالظن أقرب الى الرجحان اذ هو « قوة المعنى فى النفس من غير بلوغ حال الثقة الثابتة ، وليس كذلك

الشـــك الذى هو وقوف بين النقيضـــين من غير تقوية أحدهمـــا على الآخر (١٢٠) .

وعلى الرغم من ذلك ، فان بعض الظن اثم ، فكيف بالشك والريب، بل كيف بالحسبان ؟ !

أضف الى ذلك عطاءات الاستفهام فى « أيحب » ، واسناد الفعل « يحب » الى لفظ عام « أحد » ايذانا بان كل أحد أيا كان لا يفعل ذلك ، اذ النفرة منه فطرة فى كل من كان ذا نفس ســوية ، ثم جعل ما هو فى الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة ، اذ لم يقتصر على تمثيل الاغتياب بأكل لحم انسان آخر حتى جعله لحم أخيه ، ولم يقتصر ــ أيضا ــ على أن جعله لحم أخيه حتى جعله ميتا ، لمـــا بين حال الميت ، والمغتـــاب (اسم مفعول) من تماثل فى البعد والعجز ، اذ لا شعور بما أصابه من تنقيص وتحقير حتى يستطيع الدفع عن نفسه . فالذى تقع عليه الغيبة والميت فى هذا سواء . ثم عقب ذلك كله بقوله « فكرهتموه » حملا على الاقرار وتحقيقا لعدم محبة ذلك ، أو لمحبتـــه التى لا ينبغى مثلها ، كما فاض به الاســـتفهام فى « أيحب » وكأن هـــذا التمثيل قد تلاقى فيض تصديره بالاستفهام مع فيض ختمه بقوله « فكرهتموه » فكان فيه رد عجز على صدر ردا دلاليا لا لفظيا ان صح ذلك التعبير ، فضلا عن هذا أن فى ذكر المحبة أول الآية والكراهة أخرها اشـــارة الى أن الغيبة بين طرفين متضـــادين : اقبال النفوس عليها وولوعها بها أولا ، وكراهيتها لها عند العقوبة آخرا وهو ضرب من التوازن التقابلى فى النسيج البيانى للآية يتآذر معه توازن توافقى بدا فيما سميناه رد العجز على الصـــدر دلاليا . وهذا ضرب من ضروب النسيج البيانى فى القرآن . ولذا ترى نظم الكلام على هذا النهج وقد وقع فيه كل عنصر موقعـــه المناسب له

---

(١٢٠) الفروق اللغوية للعسكرى/٩١ ــ ٩٢ .

ولعلاقته ببقية العناصر مما يعجز الخلق قاطبة عن تبديل عنصر بغيره مع بقاء البيان مســتويا على عرش الاعجــاز فالكناية من طريق التمثيــل باعتبارها أداة تشكيل للمعنى المتنامى فى هذا النظم لها أثرها الزاهر الذى أعان على تشكيل المعنى فى صورة تحقق المراد وتصل الى منتهى الغاية المنصــوبة .

★ ★ ★

[تركه التمثيل للكناية التمثيلية عن موصوف] :

اذا ما كان « التنقى » ذكر أمثلة للكنــاية عن صــفة ، ثم للكناية التمثيلية عن نسبة وعن صــفة ، فانه لم يذكر ما كانت عن موصوف ، وذلك تقصير منه ، ولاســيما انه يكاد فى التمثيل يقتفى « ابن الأثير » وهو قد ذكر الكناية التمثيلية عن موصوف وان لم يصرح بذلك فما كان للتنقى أن يعرض عن ذلك .

المهم أن « ابن الأثير »(١٢١) يقول : ومن أمثال العرب : « اياك وعقيلة الملح » ، وذلك تمثيل للمرأة الحسناء فى المنبت السوء »(١٢٢) .

---

(١٢١) الجامع الكبير/١٥٩ .

(١٢٢) يرفع الى النبى صــلى الله عليــه وسلم أنه قال (اياكم وخضراء الدمن) رواه الدارقطنى فى الافراد ، والرامهرمزى فى الأمثال من حديث أبى سعيد الخدرى . وقال الدارقطنى تفرد به الواقدى وهــو ضعيف (ينظر تخريج العراقى على الاحياء ج ٢ ص ٤٢ ـ ط الحلبى). وينظر فى معناه وبيانه أسرار البلاغة ج ١٥٩/١ (خفاجى) ، والمجازات النبوية للمرضى/٦٩ (تحقيق الزينى سنة ١٣٨٧) .

وقد يهجس فى نفس أن ما كان هنـــا من قبيل الكنـــاية من طريق التمثيل انما هو القسم الثانى من أقسام الكناية عند « التقى » وهو «أن يراد بها المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقى الذى موضـــوع لفظهـــا عليه ، فتكون قسما من أقسام المجاز » (١٣٣) وليس الأمر كذلك ، لأن ما نراه من مجاز فى آية الغيبة مثلا ، ليس هو الكناية حتى تكون الكناية هنا مجازا ، بل هذا المعنى المجازى فى الآية يترتب عليه كناية ، وفرق جلى بين أن تكون الكناية مجـــازا ، وبين أن تكون الكناية مترتبة على معنى مجازى .

التى تكون مجازا عند « التقى » يكون فيها المعنى المجـــازى هو المراد بالقصد الرئيس ، أما المعنى الحقيقى ، فقد دل بتصوره وخطوره بالبال على المجازى ، فليس معنا ههنا الا ملفوظ : (العبـــارة) ومعنى مجازى هو المقصود وحده ، والمعنى الحقيقى غير مقصود بل متصـــور فقـــط .

أما التى يكون المجاز هو الطريق اليهـــا ، كما فى آية الغيبة مثلا ، فتلك التى تكون متولدة من معنى مجازى ، فيكون فى عبارتها أربعة أشياء: ملفوظ ، ومعنى حقيقى غير مقصود ، ومعنى مجازى مقصود بغير توقف عنده ، ومعنى كنائى منتقل اليه من المعنى المجازى ، وهو غاية القصـــد ومنتهاه . بخلاف المعنى المجازى فهو بدأ القصد والارادة ، فافترقا .

★ ★ ★

---

(١٣٣) راجع هذا الكتاب/٢٣ .

[نقدنا موقفه من الإرداف] :

ذكر « التنقى » ان من الكناية الارداف ، وذكر ضابطه على نحو ما هو عند « قدامة بن جعفر » وابن الأثير ، وهو « أن تقصد معنى ، فتأتى بما هو مرادف له » (١٢٤) ٠

هذا الذى سبق اليه « قدامة » وتناقله الدارسون عنه « هو الذى سماه عبد القاهر الكناية » فقال :

« والمراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلم اثبات معنى من المعانى ، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجىء الى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود ، فيومىء اليه ويجعله دليلا عليه » (١٢٥) ٠

غير أن مصطلح الارداف كاد ينحصر ، ولا يرى الا عند قليل كابن أبى الاصبع (١٢٦) بينما مصطلح عبد القاهر يحيا ويتأطد فى مدرسة المفتاح وشروح التلخيص « التى كانت الى حد ما امتدادا لعبد القاهر والتراث الخوارزمى فى هذا الباب ، وكانت الكناية قبل ذلك ترد فى كلام البلاغيين بمدلول أقرب الى مدلولها اللغوى » (١٢٧) ٠

المهم أن ما سماه « قدامة » الارداف هو فى حقيقته جوهر الكناية حيث العلاقة بين « تابع » و « متبوع » بعبارة « قدامة » ، أو بين « ملزوم » و « لازم » بعبارة مدرسة المفتاح ٠

---

(١٢٤) نقد الشعر/١٥٧ ، الجامع الكبير/١٦٠ ٠

(١٢٥) دلائل الاعجاز/٥٣ ٠

(١٢٦) بديع القرآن ص ٨٣ ـ تحقيق د/حفنى شرف (ط/٢ نهضة مصر) ٠

(١٢٧) التصوير البيانى/٣٦٩ ٠

و « تعريف « قدامة » لهذا الضرب من ضروب البيان هو التعريف الذى سلك سبيله الى كتب البلاغة كلها ، ولم يحدث فيه تغيير يتصل بجوهره » (١٢٨) .

و « التقى » لم يذكر للارداف الا مثالا واحدا ، هو قولك « طويل النجاد » تريد طويل القامة ، وكأنه يشير الى قول الأعشى :

طويل النجاد ، رفيع العماد   يحمى المضاف ويعطى الفقيرا

وهذا يسمى كناية عن صفة عند مدرسة المفتاح ، أى ما كانت المعانى فيه كناية عن معان أخر ، لا كناية عن اثباتها ، أو عما تعلقت هى به .

ثم ذكر « التقى » أنهم قسموا الارداف أقساما ، وكأنه يشير الى ما ذكره « ابن الأثير » من أقسام خمسة لسنا فى حاجة الى تعديدها وتحليلها ، لأن « التقى » أعرض عن ذكرها (١٢٩) .

* * *

[الفرق بين كناية التمثيل وكناية الارداف] :

المكنى به فى كناية التمثيل يكون مماثلا للمكنى عنه فى صفاته ومشابهها له ، وليس دليلا عليه ، ولا ملازما ولا تابعا له فى الوجود .

والمكنى به فى كناية الارداف يكون دليلا على المكنى عنه وملازما وتابعا له فى الوجود والواقع ، وان كان المكنى عنه تابعا له فى فهم السامع ، بمعنى أن طول النجاد مثلا المكنى به عن طول القامة انما هو تابع فى الوجود والواقع لطول القامة بينما هو متبوع فى فهم السامع ،

---

(١٢٨) السابق/ ٣٧٠ .

(١٢٩) الجامع الكبير/ ١٦٠ .

اذ لا يستقر طول القامة فى فهم السـامع الا من بعد أن يسـتقر معنى طول النجاد فى فهمـه ، فالمكنى به تابع من وجـه ، ومتبوع من وجـه آخـر (١٣٠) .

★ ★ ★

[اشارته الى أقسام أخرى الكناية] :

ذكر « التقى » ــ أيضا ــ أنهم قسموا الكناية أقساما أخر يطول ذكرها ، وكأنه يشير الى تقسيمها من حيث لفظها والعلاقة بين طرفيها، لا من حيث نوع المراد : أصفة أم موصوف أم اتصاف ؟

واذا كان « ابن الأثير » جعلها من حيث طريقها أربعة أقسـام : تمثيل ــ ارداف ــ مجـاورة ــ ما ليس بشىء من ذلك (١٣١) فان لها أقسـاما أخر من حيث نوع المكنى عنـه ، ومن حيث درجات الخفـاء والتجلى ، وعلاقته بالمعيار الكمى للوسـائط بين طرفيها (١٣٢) ولست بصدد استقصاء ما حرره أهل العلم فى هـذا حتى أبسط القول فيه . ولعلى أفرغ له دراسة قاصدة له .

[نقدنا تمثيله للتعريض] :

ذكر أمثـلة للتعريض منهـا قـول الخـاطب فى عـدة الوفاة : « انك لجميلة » وما أشبهه (١٣٣) .

---

(١٣٠) نظرات فى البيان/٢٤٩ .

(١٣١) الجامع الكبير/١٥٧ وما بعدها .

(١٣٢) مفتاح العلوم/١٩٠ ــ ١٩١ .

(١٣٣) راجع هذا الكتاب/٢٧ .

ومن خير ما يمثل ذلك — ولم يذكره التقى — ما روى عن « سكينة بنت حنظلة قالت : استأذن على « محمد بن على » ولم تنقض عدتى من مهلك زوجى • فقال : « قد عرفت قرابتى من رسـول الله — صلى الله عليه وسلم — وقرابتى من « على » وموضعى من العرب ، قلت : غفر الله لك يا أبا جعفر انك رجل يؤخذ عنك تخطبنى فى عدتى قال انما أخبرتك بقاربتى من رسـول الله — صلى الله عليه وسـلم — ومن « على » وقد دخل رسول الله — صلى الله عليه وسلم — على « أم سلمة » وهى متأيمة من « أبى سـلمة » ، فقال : لقد علمت أنى رسـول الله — صلى الله عليه وسلم — وخيرته ، وموضعى فى قومى ، كانت تلك خطبته » (١٣٤)•

وكذلك ما روى أن « فاطمة بنت قيس » لمـا طلقهـا « أبو عمر ابن حفص » أمرها الرسـول — صلى الله عليه وسـلم — أن تعتد فى بيت « أم شريك » ، ثم قال : ان تلك امرأة يغشاها أصحابى • اعتدى فى بيت ابن أم كلثوم ، فانه رجل أعمى تضـعين ثيابك ، واذا حللت ، فآذنينى » •

قوله « اذا حللت فآذنينى » وفى رواية عند أبى داود — أيضا — أنه قال لها « لا تسبقينى بنفسك » يعرض بخطبته لها لحبه أسامة ابن زيد عليهما الرضوان (١٣٥) •

كل ذلك يكشف لنـا حـدود التعريض بأمر ، وان كان التصريح لا يترتب عليه اضرار مادى محسوس بأحد ، ولا سيما اذا كانت العدة عن وفاة ، أو تطليقا بائنا بينونة كبرى • غير انا نلحظ أن فى التعريض فى مثل هذا حفاظا على ما كان بين الزوجين من افضاء وسكينة ومودة قد علم الحق — عز وعلا — أجلها ، فحدها بحد العـدة ان طلاقا وان

---

(١٣٤) رواه أبو داود (ك : الطلاق، ب : نفقة المبتوتة) ٥٧٦/١ ورواه الدارقطنى (ك : النكاح) ٢٢٤/٣ •

(١٣٥) رواه أبو داود فى الكتاب والباب السابقين •

وفاة ، فالتصريح بانشــاء علاقة بالمعتدة فيه اعتــداء على حق الزوج المفارق بالموت أو بالطــلاق ، ولذلك مال كثير من الفاقهين الى أنه لو صرح بالنكاح فى العدة ثم عقد من بعدها يفرق بينهما ، ذلك ما عليــه حبر الأمة : « ابن عباس » وفقيه المدينة : الامام « مالك » (١٣٦) وهو الذى يتجاوب مع حق المفارق .

هكذا يقيم الاسلام الأمة على الحرص على ايفاء كل ذى حق حقه بين أبنائها وان كان بينهم من خدش العلاقة أو قطعها بالمفارقة بالطلاق .

★ ★ ★

ومما ذكره « النقى » من أمثلة التعريض خارج ســياق النــكاح قوله ــ تعالى ــ حكاية عن سيدنا ــ ابراهيم ــ عليه الصلاة والسلام ــ فى محاورة ومحاجة تحطيم الأصنام :

« قالوا : أأنت فعلت هذا بآلهتنا يابراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون » [الأنبياء : ٦٢ ــ ٦٣] .

ثم ذكر « النقى » بعضــا مما ذكره « ابن الأثير » المعتمــد على « الزمخشرى » . وقد كنت بسطت القول فى هذا غير أننى من بعد ذلك وقفت على ما جلاه من أسرار التعريض فى الآيات الدكتور « ابراهيم الخولى » فى بســطة من القول المــانع المغنى عن كثير مما ســواه ولا يغنى تخليصه وتلخيصه عن أخذه من مستقره حيث أودعه (١٣٧) آثرت أن أكتفى بالاشارة اليه ولا ســيما أنى نظرت فى جعبتى فلم أر فيها ما أرمى به أبعد مما رمى به الشيخ فأصاب .

---

(١٣٦) فتح البارى ١٤٧/٩ .

(١٣٧) التعريض فى القرآن الكريم ٢١/١ ــ ٤١ .

المهم أن « النقى » لم يتجاوز الجادة فيما مثل به ، فلم نره يضع مثالا فى غير موضعه بل رأيناه قد أجاد فيما ذكره من كناية عن الجماع، غير أنه كان كثير الاعتماد على « ابن الأثير » على أن له فضلا فى تبيين القول النظرى فى حدود وخصائص الكناية وأقسامها ، حيث كانت سمات شخصيته الأصولية أزهر .

[نقدنا تقسيمه التعريض] :

نرى « التقى » يعود الى ابراز شخصيته مرة أخرى من بعد أن فرغ من ذكر أمثلة « الكناية » و « التعريض » ، فيذكر أنه خطر له هنا نكتة لطيفة وهى أن يقول : « التعريض قسمان :

= قسم يراد به معناه الحقيقى ، ويشار به الى المعنى الآخر المقصود .

= وقسم لا يراد معناه الحقيقى ، بل يضرب مثلا للمعنى الذى هو مقصود التعريض ، وحينئذ يكون من مجاز التمثيل »(١٣٨) .

كأنى بالتقى يريد من بعد أن دل كلامه عند بيان علاقة التعريض بالحقيقة والمجاز أن التعريض مستعمل فى معناه الحقيقى ، ولكن يلوح به الى غرض آخر هو المقصود فهو شبه الكناية اذا قصد بها الحقيقة (١٣٩) كأنى به أراد أن يحرر القول فى التعريض ، حيث خطر له أن بعض أمثلة التعريض لا تستعمل فى معانيها الحقيقية ، ليفهم من هذه المعانى المعنى التعريضى ، بل التعريضى مفهوم من معنى غير حقيقى لعبارة التعريض ، فذهب الى امكان تقسيم التعريض قسمين : قسم يستعمل عبارته فى معناها الحقيقى ويلوح به الى المعنى التعريضى المراد

---

(١٣٨) راجع هذا الكتاب/٢٨ .
(١٣٩) ذاته/٢٥ .

وفى هذا يكون التعريض عنده من قبيل الحقيقى ، فكان شبيها بالكناية حين تكون حقيقة .

وقسم لا تستعمل عبارته فى معناها الحقيقى ولا يلوح بذلك المعنى الى المعنى التعريضى كسابقه ، بل يكون الحقيقى مثالا للتعريضى المراد. فيكون بينهما مشابهة ، فيكون من مجاز التمثيل .

ولا يظن أن القسم الثانى من التعريض عنده يماثل ما يذهب اليه الجمهور من أن عبارة التعريض التى ينشأ معها المعنى التعريضى قد تكون مجازا ، ذلك أن منطوق ومفهوم عبارة « التقى » يدل على أنه يريد أن المعنى الحقيقى غير مراد بل هو مثال للتعريضى . فهو عن الحقيقى يكون ، فبينهما علاقة هى المماثلة .

بينما الذى عليه الجمهور هو أن التعريض هنا ليس مجازا من أى نوع ، بل هو تعريض نشأ مع مجاز وليس منه ولا به فليس بمجاز . أما الذى عند « التقى » فهو مجاز تمثيلى ولذلك يجعل من قبيل المكنية التمثيلية حيث كان المذكور هو المشبه (عبارة المعنى الحقيقى) .

ويجلى الشيخ مقصوده بهذا فى ضوء آية المحاجة الابراهيمية فيقول : « ومقصودى بذلك أن يكون هذا الكلام من ابراهيم الخليل — صلوات الله وسلامه عليه — حقا على جهة ضرب المثل ولا يحتاج الى تكلف جواب ، ولا تعليق على قوله « ان كانوا ينطقون » ولا شىء من ذلك » (١٤٠) .

لقد غشى سعى « التقى » انتقاء تأويل قوله « بل فعله كبيرهم هذا » تأويلا يتلاءم مع ظاهر العصمة . غشى ذلك على أبصار جوهر

---

(١٤٠) راجع هذا الكتاب/٢٨ — ٢٩ .

التعريض . وذلك ضيق أفق بيانى من الشيخ فى هذا .

ان ما ذهب اليه غير سديد ، لأن طبيعة التعريض لا تسمح بتقسيمه الى حقيقة ومجاز ، لأن هذا التقسيم انما هو للعبارة ، وما ينشأ بها ومنها من المعانى الأول والثوانى والتعريض لا يكون بالعبــارة ولا منها ، بل عندها ومعها بمعونة السباق وقرائن الأحوال والملابســات ، ومثل هذا لا يكون من قبيل الدلالة التى هى مناط التقســيم الى حقيقة ومجاز . ومن عجب أن الشيخ نفسه صرح من قبل فى هذه الرســالة أن الحقيقة والمجاز يدلان والتعريض يشــعر بالمعنى ولا يدل عليه (١٤١) وهــذا الاشعار لا يتأتى معه تقسيم الى حقيقة ومجاز ، فما باله قد فعل ؟

أما ان قيل أن الشيخ ــ أيضــا ــ سبق له أن جعــل التعريض قبيلا واحدا هو الحقيقة وان أية المحاجة من هذا القبيل ، فتكون أمام ألوان من الغموض لا تعين على تمثل مفهوم واضح للتعريض ، ولا تقدم له تفسيرا من خلال عبارة محررة واضحة .

ان قيل ذلك وكان ذلك فى ظاهره حقيقة فان للشــيخ معتذرا ، ذلك ان ما ذكره هنا من تقسيم التعريض انما كان بعد فراغه من تقرير ان التعريض قبيل واحد معتمدا فى هذا على فهمه لمــا ذكر «الزمخشرى» و « ابن الأثير » فى التعريض ، بينما تقسيمه له كان خاطرا لم يكن قد ولد أو تشكل فى خلده عند ما قرر أولا فلعله ذكره اســتدراكا ، ولذلك صــدره بقوله : « وخطر لى هنا نكتة لطيفة » .

المهم أنه فيما خطر له لم يكن على هدى ومثــله لم يكن على هدى حين جعل التعريض حقيقة . ذلك أن التعريض لا يوصف بشىء من ذلك، اذ هو من قبيل مستتبعات التراكيب أى المعانى التى تكون عند العبارة ومعها لا بها ولا منها التى تسمى خصوصيات التراكيب .

---

(١٤١) راجع هذا الكتاب/١٤ .

ان فرقا لا يخفى بين « خصوصيات التراكيب » وبين «مستتبعات التراكيب » ، الخصوصيات تكون من العبارة وبها ، والمستتبعات تكون معها وعندها وتسميتها مستتبعات تسـمية كاشفة عن حقيقة المسـمى وجوهره .

★ ★ ★

وبعـــد :

فتلك قراءة في رسالة اقيمت لتحقيق مصطلحات ذات ترداد فى الفكر البلاغى والأصولى ، حرصت فى هذه القراءة على مزيد العنايه بالتحليل والتفسير والتوجيه لكل قضية ذكرها « التقى » أو أومأ اليها ، ولم اخل هذه القراءة من التصريح أو الاشـارة الى ما تبـدى لى أنه ليس على الجادة فى مقولة « التقى » أو فهمه ، وهى تفعل هـذا ايماءا منها بأن « نتائج الأفكار لا تقف عند حد ، وتصرفات الأنظار لا تنتهى الى غاية ، بل لكل عالم ومتعلم منها حظ يحرزه فى وقته المقدر له ، وليس لأحد أن يزاحمه فيه ، لأن العالم المعنوى واسع كالبحر الزاخر والفيض الالهى ليس له انقطاع ولا آخر ، والعلوم منح الهية ومواهب صمدانية فغير مستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما لم يدخر لكثير من المتقدمين .... فالأوائل وان فازوا باسـتخراج الأصـول وتمهيدها ، فالأواخر فازوا بتفريع الأصول وتشييدها » (١٤٢) .

ولولا هذا ما كان لمثلى أن يقدم على واحدة من نتاج امام من أئمة أصول الفقه والبلاغة معا . اسـتطاع أن يسـتخرج من بنيه اماما فى الأصول ، وآخر اماما فى البيان .

ولعل استحواذ « التقى السـبكى » على هذين العلمين كان من الدوافع القوية للبهاء السـبكى الى الحرص على أن يمزج قواعد علم

---

(١٤٢) كشف الظنون — حاجى خليفة ٣٩/١ (المقدمة) .

البلاغة بقواعد الأصول والعربية ليجعل نفع كتابة « العروس » مقسوما بين طالبى العلوم الثلاثة ، كما يقول (١٤٣) وان يوكد أن علمى الأصول والبلاغة فى غاية التداخل (١٤٤) ·

بل كانت للأصوليين عناية بالغة بقواعد وأسرار علم البيان ورسالتنا هذه « الاغريض » شاهد صدق على هذا ؛ وكثير من تراث الأصوليين يحمل من دقائق علم البلاغة ما يعز عليك فى تراث البلاغيين ، فالسعد التفتازانى له فى شرحه التلويح على توضيح تنقيح صدر الشريعة ، وفى حاشيته على شرح العضد مختصر المنتهى لابن الحاجب من دقائق علم البلاغة ما لا تجده فى كتابه المطول ، والمختصر وشرح الكشاف ، وشرح المفتاح ، ولن يستطيع الباحث الحق تحرير رأى « السعد » فى مسألة الا من بعد الاطلاع والقراءة المبدعة لكل ما أودعه الرجل فى نتاجه البيانى والأصولى خاصة ، ونتاجه عامة ، ومثله فى هذا «السيد الشريف» و « الفخر الرازى » ، و « العضد الايجى » ··· الخ مما يجعلنا نؤازر القول بأن « أصحاب أصول الفقه أدنى الى البلاغة من أصحاب الكلام، وأجدر بالمشاركة منهم » (١٤٥) ·

وما كان الأصوليون أدنى الى البلاغة ، وأجدر بالمشاركة الا لأن أصول الفقه والبلاغة ينزعان الى غاية هى الفهم الواعى الدقيق لآيات الله تعالى والحكمة النبوية لاستنباط الأحكام والأسرار ·

البلاغة العربية لم تكن الا للوقوف على سرائر البيان القرآنى ، ولم يكن السعى للوقوف على هذه السرائر بحثا عن الجمال البيانى من

---

(١٤٣) عروس الأفراح ٢٧/١ (شروح التلخيص) ·

(١٤٤) السابق ٥٣/١ ·

(١٤٥) النقد المنهجى عند الجاحظ · د/داود سلام ص ٢٢٩ طبعة بغداد ·

حيث هو جمال ، بل ليكون سبيلا الى تحقيق الاستنباط الدقيق من البيان القرآنى والنبوى لما فيه تحقيق سعادة الدنيا والآخرة •

البلاغة — عندنا كمسلمين — أقيمت . كالدراسات الفقهية تماما ، لخدمة المسلمين . ولم تكن الغاية منها استرواح الجمال البيانى ومحاولة ارشاد الآخرين الى استيصاره ابداعا وتلقيا . كما هى غاية البلاغة والنقد عند غيرنا •

على البحث البلاغى المعاصر — عندنا — أن يعرف وظيفته وغايته الحقيقة ، وأن تفرسه فى دقائق الكلمة الانسان شعرا ونثرا ليس الا وسيلة الى غاية أسمى وأرفع وأجدى وأنفع •

من هنا كان لزاما ن يعود التآذر بين علمى البلاغة وأصول الفقه وأن يسعى أهل هذين العلمين الى مزيد من التداخل والاعتلاق الوثيق بين دراساتهم ، وانى لعلى يقين بالغ انه يوم يستمع الأصوليون الى تحقيقات البيانيين فى آيات الله تعالى والحكمة فستكون قراءة خرى لأصول التشريع • وأنه يوم يستمع البلاغيون الى تحقيقات الأصوليين فستكون للبلاغة مكانة عليا لا تستطيع مستحدثات العصر من العلوم ، كالأسلوبية والألسنية والبنائية •••• الخ أن تتطاول وتتعالى وتتعالم، مما جعل بعضهم يذهب الى أن البلاغة « أدركها سن اليأس وحكم عليها تطور الفنون والآداب الحديثة بالعقم » وهو قول زائف شاحب، والبحث البلاغى المعاصر ، مسئول مسئولية بالغة عن هذا القول ، لأنه شغل عن وظيفته الأساسية وغايته العليا التى نصبت له ، فكان عاقبته ذلك القول الزائف الشاحب •

ينبغى أن يبقى البحث البلاغى فى محيط آيات الله والحكمة . ليكون فى مؤازرة علم أصول الفقه الى غايته ، ويترك للنقد الأدبى ، تهويمات

الشـــعراء المحـــدثين وتخرصـــاتهم ، وظنونهم السرابية غاية ومنتهى ومستقرا ، ويســـتغنى بيقين الكلمة الالهيـــة والحكمة النبوية ، فيجعله غايته القصـــوى .

تحقيقا لشيء من هذا كانت هذه القراءة التى ارغمت على أن تترصد وقع اقدام « المتقى » فى الاغريض ، وســـتكون لنا قراءة بيانيـــة ناقدة لقضـــية أخرى فى الفكر البلاغى والأصـــولى ، هى الآن ماثلة للطبع ، لعلى بها أقدم ما فيه نفع للمســـلمين ، وما يكون زاخرا لى ولأهل بيتى يوم القيـــامة ،،

تمت بعون الله تعالى وحمـــده

دكتور محمود توفيق محمد سعد